61e ANNÉE (7e SÉRIE) N° 2 11 JANVIER 1951

L'AMI DU CLERGÉ

Paraît à Langres tous les jeudis

Mgr A. ROZIER
Protonotaire apostolique *ad instar participantium*
Directeur

Mgr F.-M. CATHERINET
Prélat de la Maison de Sa Sainteté
Codirecteur

MORS ET VITA

Considérations sur la mort, la résurrection et l'autre vie

On écrit beaucoup sur ces sujets que l'on ne saurait aborder sans éveiller au fond de l'âme humaine un certain sentiment d'angoisse, que ne contrebalance pas toujours l'espérance chrétienne d'une survie heureuse. Et précisément parce que ces questions sont enveloppées d'une obscurité que les lumières de la foi elle-même n'arrivent pas toujours à dissiper complètement, certaines hésitations se font quelquefois jour, auxquelles une saine théologie peut apporter le secours d'une pensée plus ferme. C'est ce qu'on s'efforcera de faire ici, d'une manière objective, en évitant tout ce qui pourrait sembler polémique personnelle.

I. — La thèse scientifique de la mort apparente

Thèse scientifiquement démontrée, tout au moins dans ce qu'elle présente d'essentiel. Voilà près de cinquante ans déjà que le Dr Maurice d'Halluin, professeur à la Faculté libre de médecine de Lille avait exposé, soit dans l'*Ami du Clergé* (Lettre, 1906, p. 188), soit dans la *Revue de philosophie* (t. XXIII) des conclusions qui, au cours d'expériences nouvelles n'ont fait que s'imposer avec plus de force.

Le savant professeur distingue dans la mort trois étapes : mort *apparente*, mort *relative*, mort *absolue*. Nous en avons nous-même rédigé l'exposé dans le *D.T.C.* (1928), art. *Mort*, x, 2497.

Nous pouvons (dit le Dr d'Halluin) définir la mort *apparente* un état *accidentel* où les manifestations de la vie sont *réduites*, au point de donner durant un temps *prolongé* l'illusion plus ou moins complète de la mort réelle. Le retour à la vie peut se produire *spontanément* ou être provoqué *par la mise en œuvre de moyens simples*, tels la ventilation pulmonaire, les injections médicamenteuses, la provocation des réflexes divers. La *persistance de l'activité cardiaque* (difficile à diagnostiquer dans certains cas par les procédés courants) est la caractéristique de cet état décrit sous le nom de mort apparente. — Nous avons dit : *un état accidentel*, car tous les êtres vivants ne passent pas fatalement par cette étape de la mort apparente. On peut, il est vrai, l'observer lors de la période agonique, quand le dernier soupir précède l'arrêt du cœur, mais sa durée est alors de quelques minutes, et il n'y a pas lieu d'en tenir compte. Habituellement, la mort apparente, véritable état syncopal, se produit à la suite d'un choc nerveux traumatique ou psychique, ou dans des circonstances accidentelles : asphyxie, intoxication, hémorrhagie, ou enfin au cours de maladies variées.

Dans la mort *relative*, on observe une suspension des manifestations vitales, complète, totale et prolongée. Le cœur peut être mis à nu ; son immobilité est absolue. Dans ces conditions, tout retour *spontané* à la vie est impossible. La constatation *certaine* de l'arrêt du cœur permet de délivrer le permis d'inhumer et cette mesure peut être prise sans inhumanité. Cepndant *le sujet qui pratiquement peut être traité comme mort ne l'est pas en réalité, puisque l'expérimentation et la clinique démontrent la possibilité*, dans certaines circonstances favorables, *de rappeler à la vie un sujet dont le cœur a subi un arrêt prolongé qui semblait devoir être définitif*.

La mort *absolue*, c'est la mort proprement dite, c'est l'impossibilité de la vie caractérisée par la destruction autolytique et bactériolytique des cellules, entraînant des lésions incompatibles avec la vie quand elles sont généralisées. Il semble que ces lésions se produisent normalement au moment de l'arrêt du cœur, mais elles n'envahissent pas brusquement toutes les cellules ; c'est la raison d'être de cette période plus ou moins longue, mais toujours appréciable, que nous avons appelée la mort relative. Il ne peut donc y avoir de délimitation fixe entre la mort relative et la mort absolue. Il existe de nombreux signes de la mort relative ; il n'y a qu'un signe de la mort absolue . c'est la putréfaction, manifestation évidente de la destruction de l'édifice organique [1].

L'auteur, nous l'avons déjà dit, a su, à maintes reprises, développer ce thème en termes fort heureux et en l'appuyant sur des expériences convaincantes. Est-il besoin de rappeler son ouvrage, classique en la matière, *La Mort, cette inconnue* (Beauchesne, 1941), préface de S. Exc. Mgr Chollet, archevêque de Cambrai ? Avec cette œuvre magistrale, deux études plus accessibles au grand public permettront de se rendre compte de la solidité de la thèse, *Le problème de la reviviscence ; ses conséquences aux points de vue philosophique et religieux* [2], et *Est-il possible de ressusciter un mort* [3] ?

C'est donc pendant le stade de mort relative qu'un rappel à la vie est encore possible. Mais ce rappel ne s'opère pas spontanément. Trois méthodes, selon le Dr d'Halluin, peuvent être employées : les injections intra-cardiaques, le massage du cœur, les injections intra-artérielles. Il est inutile de descendre ici dans les détails techniques des procédés. Il suffit, pour notre dessein, d'en avoir rappelé la nécessité.

Mais on voit déjà en quel sens le Dr Halluin a pu intituler son article : *Est-il possible de ressusciter un mort ?* Il ne s'agit pas d'une « résurrection » proprement dite, mais d'une « revivis-

[1] *Le problème de la mort*, *Revue de Philosophie*, t. XXIII, p. 50-51 et 68-69. — Voir aussi dans l'*Ami*, 1949, p. 586-87, le résumé de la doctrine du Dr d'Halluin.
[2] Dans *l'Année théologique*, 1942.
[3] *Cahiers Laënnec*, déc. 1946, p. 51 s.

cence » quand l'âme n'a pas encore quitté le corps et que la mort n'est que relative. L'auteur nous en avertit expressément : « Nous distinguons la reviviscence de la résurrection proprement dite. La première peut être obtenue par les méthodes indiquées... si la vie n'est que suspendue, bien qu'échappant aux moyens ordinaires d'investigation. La seconde, intervenant, alors que l'âme a déjà réellement quitté le corps, ne peut se produire que par l'action d'une cause surnaturelle » (p. 51, note) [4].

II. — La mort apparente et relative et les résurrections de l'Evangile

Peut-on appliquer à certains miracles de l'Evangile la théorie de la mort relative pour expliquer le rappel à la vie de ceux que Notre-Seigneur a ressuscités ? Il ne s'agit pas de nier le miracle, car ce rappel à la vie n'est pas obtenu par les techniques naturelles dont le Dr d'Halluin vient de parler.

On a tenté de faire cette adaptation. Le terminus *a quo* du miracle serait non une mort absolue mais simplement une mort relative, et le *terminus ad quem* une reviviscence miraculeuse et non une résurrection proprement dite. On note, par exemple, que

« la fille de Jaïre vient de décéder pendant que son père est allé quérir le Seigneur » ; que d'ailleurs « Jésus déclare qu'elle *dort*, non pas d'un sommeil naturel..., mais elle dort pour lui qui n'aura qu'un mot à dire pour que l'âme anime de nouveau un corps simultanément guéri ». En est-il de même du fils de la veuve de Naïm ? N'oublions pas que « l'enterrement se fait en pays chaud très tôt après le décès ; l'âme n'avait peut-être pas encore quitté le corps ». — La résurrection de Lazare ne fera pas exception. Lazare est enseveli. Marthe déclare qu'il « sent déjà ». Mais « ces mots affirment-ils le fait — qui établirait au moins un début de corruption — ou la persuasion de Marthe à qui répugne l'idée d'ouvrir le caveau ? » Le *jam fœtet* pourrait se traduire simplement par l'appréhension : « Il doit sentir ». — « Il a déjà quatre jours » ne signifie peut-être pas beaucoup plus de quarante-huit heures, les Juifs comptant le jour initial et le jour final : ainsi Jésus mort le vendredi après-midi ressuscite « le troisième jour », dans la nuit du samedi au dimanche. On s'expliquerait mieux de la sorte les paroles du Seigneur : « Cette maladie n'est pas pour la mort », et « Notre ami Lazare dort, mais je vais le réveiller », alors que d'autre part il sait et déclare également : « Lazare est mort », au sens habituel du terme. »

Un certain nombre de nos lecteurs se sont émus de semblables suggestions et quelques-uns même en ont paru troublés. Certains ont cru y voir la négation des miracles les plus indiscutables de l'Evangile : « Comment peut-on dire, écrit l'un d'eux, que *cela n'enlève rien à leur caractère miraculeux*, alors qu'on réduit ces faits à une sorte de guérison qui n'est plus une résurrection ? » — « Affirmations effarantes », dit un autre.

Ce n'est pas que nous prenions à notre compte ces appréciations un peu sommaires. Il est néanmoins nécessaire de leur donner une certaine publicité, afin de montrer comment des interprétations scripturaires qui ne trouvent aucun appui dans l'enseignement du Magistère et de la Tradition risquent de troubler la foi des âmes droites.

Sans doute, les explications rappelées ici ne constituent pas la négation du miracle. Nous avons entendu tout à l'heure le Dr d'Halluin rappeler pertinemment que la « reviviscence » en ce qui concerne une mort relative implique naturellement l'emploi de procédés techniques. L'absence de tels procédés dans les trois cas de résurrection rapportés par l'Evangile montre clairement, même dans l'hypothèse où ces résurrections ne seraient que des reviviscences, que leur caractère miraculeux subsisterait encore. Mais, empressons-nous de l'ajouter, *ce ne serait plus le miracle tel qu'il nous est présenté par le sens du récit évangélique*, et ainsi l'interprétation proposée remet en question les règles les plus élémentaires de l'herméneutique. Problème d'exégèse plus que d'apologétique.

* *

Dans l'encyclique *Providentissimus Deus*, Léon XIII nous invite à « observer avec d'autant plus de soin et de vigilance les règles d'interprétation communément reçues que nos adversaires mettent à nous attaquer la plus grande énergie et la plus grande obstination ». Et, précisant sa pensée, le pape ajoute : « C'est pourquoi il faut d'abord peser avec soin la valeur des mots eux-mêmes, considérer l'enchaînement des pensées, comparer les endroits parallèles et autres choses de ce genre » [5]. Recherche du sens littéral, insiste Pie XII dans l'encyclique *Divino afflante Spiritu* [6]. Aussi la première règle essentielle de l'herméneutique est que « l'exégète doit expliquer le texte sacré d'après les lois ordinaires du langage » [7]. Or, au temps de Jésus, le sens littéral des textes relatant les trois résurrection indique la seule mort qui fût connue alors, la mort qu'aujourd'hui les savants appellent la mort absolue. Les résurrections qui suivirent furent donc des résurrections réelles et non de simples

[4] Dans les études signalées et même dans *La mort, cette inconnue*, le Dr d'Halluin a cru pouvoir relever une divergence de vue, entre lui et notre article *Mort*, du D.T.C. sur un point particulier. Il s'agit de la permanence de l'âme dans les organes ou tissus *séparés*. Le professeur lillois a compris notre expression comme s'il s'agissait des *vies partielles* dont il admet la permanence, grâce à la présence de l'âme ; en quelques parties de l'organisme (voir *Le Problème de la Reviviscence*. p. 11-12). Mais, en réalité notre accord est parfait. Dans notre pensée, il n'est pas question de ces vies partielles qui peuvent encore se rencontrer dans un organisme *conservé intégralement* ; mais des manifestations vitales qu'on pourrait rencontrer encore, par exemple, chez les décapités ou dans un membre amputé. — Contre ce qu'il croit être notre opinion, le Dr d'Halluin apporte cette preuve « péremptoire » : *la possibilité de provoquer la reviviscence d'un organisme* COMPLET *après un arrêt prolongé de la circulation.* — Mais oui, d'un organisme *complet* : nous n'avons jamais dit autre chose. Voir *Est-il possible de ressusciter un mort ?* p. 35. — Il est inutile de dire que toutes les discussions qui vont suivre ne concernent pas le Dr d'Halluin.

[5] Le texte de l'encyclique est pris ici dans l'art. *Herméneutique* d'E. Mangenot, dans le *Dict. de la Bible*, III, 614. Dans l'édition de la Bonne Presse, *Lettres de Léon XIII*, IV, 20, la traduction est légèrement différente, mais substantiellement la même.

[6] Editions « Comprendre », Lille, p. 16. « Ce sens littéral (que les commentateurs) le dégagent avec tout leur soin en se servant de la connaissance des langues, de l'étude du contexte et de la comparaison avec les passages parallèles ».

[7] C'est là la première règle formulée par E. Mangenot, *loc. cit.*

reviviscences, l'âme réanimant le corps qu'elle avait quitté. Les partisans de l'exégèse nouvelle répliqueront vraisemblablement que selon le langage courant de l'époque, la mort simplement relative pouvait et devait être appelée une mort réelle. Cette interprétation ne saurait être admise si, selon la recommandation de Léon XIII, on considère l'enchaînement des pensées et l'on compare les endroits parallèles.

Sans doute, la mort de la fille de Jaïre est toute récente. Dans Marc et Luc, quand le père vient trouver Jésus, l'enfant est seulement à l'agonie ; mais, avant que Jésus se soit rendu au domicile mortuaire, un envoyé est déjà venu prévenir Jaïre du décès de son enfant : « Pourquoi importuner le Maître, ta fille est morte ! » (Mc., v, 35 ; Lc., viii, 49). Les voisins et amis qui se sont rassemblés autour de la dépouille mortelle n'ont aucune illusion et les joueurs de flûte sont déjà convoqués (Mt., ix, 23). Quand Jésus déclare : « Elle n'est pas morte, elle dort », tous se moquent de lui, et S. Luc en ajoute la raison péremptoire : « Ils se moquaient de lui, *sachant quelle était morte* » (viii, 53). Le mot de Jésus : « Elle dort » n'a aucune portée en faveur d'une mort simplement relative. L'expression « dormir » est courante dans la sainte Ecriture pour désigner l'état de mort véritable [8]. Rapprochée ici de « elle n'est pas morte » signifie simplement que la mort, en face de la puissance divine qui va s'exercer, n'est pas définitive. De plus, avant d'interpréter la mort de la jeune fille dans le sens d'une mort relative, il faudrait encore, conformément aux exigences de la science, connaître le genre de maladie qui l'a emportée, l'heure exacte de sa mort, le temps mis par Jésus pour se rendre près d'elle, tous éléments qui nous échappent.

La base du raisonnement est plus fragile encore quand il s'agit du fils de la veuve de Naïm. On affirme bien qu'en pays chaud, « l'enterrement se fait *très tôt* après le décès » et que « l'âme n'avait *peut-être* pas encore quitté le corps ». Mais, à coup sûr, ce « très tôt » implique plusieurs heures, une journée peut-être. Notre-Seigneur n'était pas encore arrivé à la ville quand le cortège funèbre débouchait déjà de la porte ; ce qui suppose que le décès remontait à plus d'heures certainement qu'il n'en faut, d'après la moyenne des expériences, pour que la mort, de relative, devienne absolue [9]. L'étonnement, la stupéfaction qui s'empare des assistants montrent le caractère inouï du miracle. Réaction similaire dans Act., v, 11, après la mort brutale dont sont frappés Ananie et Saphire. Pour décrire la mort d'Ananie, S. Luc emploie un mot médical très rare ἐξέψυξεν ; il rendit l'âme. » C'est là une indication de la mort absolue, que nous retrouvons plus loin (xii, 23), à propos d'Hérode Agrippa.

Que penser des tours de force imaginés pour soustraire Lazare à la mort absolue ? Tout, dans le texte sacré, indique que Lazare est mort et bien mort, depuis quatre jours. Mais une exégèse assez audacieuse nous fait espérer que ces quatre jours n'en font *peut-être* que deux et l'on insiste sur une traduction du *jam fœtet*, pour suggérer au lecteur que *peut-être* le cadavre n'a pas encore subi les atteintes de la corruption : « il *doit* sentir ». Le P. Buzy, auteur de cette traduction, lui donne certainement un autre sens et veut simplement exprimer la crainte fondée de Marthe. L'expression grecque ἤδη ὄζει, au présent, est très nette : « il sent déjà », et cette traduction est retenue par nos meilleurs auteurs (Crampon, Lagrange, Braun, Osty, etc.). D'ailleurs la pensée de Notre-Seigneur ne peut faire l'ombre d'un doute. S'il parle d'abord de sommeil, comme il l'a fait au sujet de la fille de Jaïre, c'est que cet euphémisme convenait bien « pour désigner une mort qui n'était que pour un temps, sans parler de la répulsion naturelle qui évite les mots trop durs pour des êtres chers, par rapport à soi et par rapport à ceux auxquels on donne la nouvelle » [10]. L'évangéliste nous avertit expressément qu'en parlant du « sommeil » de Lazare, Jésus entendait parler de sa mort (℣. 13). Aussi, devant les hésitations des apôtres à se rendre avec lui à Béthanie, le divin Maître va parler ouvertement : « Lazare est mort » ; et il ajoute la raison du retard apporté à son départ. Il veut que le miracle qui sera accompli le soit pour fortifier la foi de ses apôtres (℣. 15) et, devant le tombeau, il revient sur ce motif d'apostolat : « Père, je te rends grâce de ce que tu m'as exaucé... ; je l'ai dit à cause de la foule qui est à l'entour *afin qu'ils croient que tu m'as envoyé* » (℣. 41-42).

Le contexte nous oblige encore à croire à une véritable résurrection. Marthe avait dit à Jésus : « Seigneur, si tu avais été ici, mon frère ne serait point mort ». Et Jésus de répondre : « Ton frère ressuscitera ». Marthe le comprenait de la résurrection au dernier jour ; mais Jésus reprend : « Je suis la résurrection et la vie ; celui qui croit en moi, *fût-il mort, vivra* » (℣℣. 21-25). Il s'agit donc d'un retour à la vie après une mort réelle, à l'instar de ceux qui, au dernier jour, ressusciteront d'entre les morts.

D'ailleurs ce serait fausser le sens de l'Evangile que d'interpréter les résurrections opérées par le Christ comme de simples reviviscences. Jésus ne l'entendait pas ainsi lorsqu'aux envoyés de Jean-Baptiste, il disait : « Allez annoncer à Jean que... les aveugles recouvrent la vue et les boiteux marchent ; les lépreux sont guéris et les sourds entendent ; *les morts ressuscitent* et les pauvres sont évangélisés » (Mt., xi, 5).

* *

Le point de vue apologétique, secondaire ici peut-être, ne doit pas être négligé. Sans doute les revi-

[8] Les livres des Rois nous disent, de David à Joakim, que tous ces rois, une fois morts « ont dormi » avec leurs pères (III Reg., ii, 10 ; xi, 41 ; xiv, 31 ; xv, 24 ; xvi, 6, 26 ; xxii, 40, 51 ; IV Reg., viii, 24 ; x, 35 ; xiii, 5, 13 ; xiv, 16, 38 ; xvi, 20 ; xx, 21 ; xxi, 18 ; xxiv, 5). L'expression est reçue dans le N. T. Cf. Mt., xxvii, 42 ; Act., vii, 60 ; xiii, 36 ; I Cor., xv, 6, 18, 20 ; I Thess., iv, 12, 13, 14 ; II Petr., iii, 4, etc.

[9] Le Dr d'Halluin dit qu'il est impossible de fixer un chiffre limitatif. La moyenne cependant semble bien être de trois heures. Voir *Le Problème de la reviviscence* p. 21. (Nous ne possédons pas malheureusement *La Mort, cette inconnue*).

[10] M.-J. Lagrange, *L'Evangile de S. Jean*, Paris, 1948 p. 298.

viscences, substituées aux résurrections, ne suppriment pas le caractère miraculeux de ces rappels à la vie opérés par le Christ, les reviviscences ne pouvant elles-mêmes s'expliquer naturellement. Mais le Christ y apparaît moins maître de la vie et de la mort et sa puissance n'est pas sans en sortir diminuée dans ses manifestations. Il est à craindre — et les lettres que nous avons reçues en sont un témoignage — que le respect de la révélation affaibli sur certains points n'entraîne un fléchissement de la foi sur le reste [1].

III. — Le Problème des âmes des ressuscités

Les âmes des ressuscités posent un véritable problème. Si la fille de Jaïre, le fils de la veuve de Naïm, Lazare étaient vraiment morts, d'une mort absolue, quand Jésus les ressuscita, qu'étaient devenues leurs âmes ? Avaient-elles été jugées ? Etaient-elles entrées dans leur éternité ? Mais alors comment expliquer une nouvelle vie ? Devront-elles, après cette seconde vie, subir un second jugement particulier ? Mais on se heurte ici à l'impossible, puisque selon le dogme catholique lui-même, le jugement particulier est définitif et sans appel... De quelque côté qu'on se tourne, on n'aperçoit pas de solution acceptable. Problème vraiment irritant, et qui s'évanouit dès là qu'on admet la mort relative des « ressuscités » de l'Evangile.

La difficulté n'est pas d'aujourd'hui et, même dans l'*Ami*, elle a déjà été abordée. Mais avant d'en rappeler la solution, il est indispensable de préciser de nouveau la position du dogme catholique sur la mort, le jugement particulier et l'état de terme, dont la mort et le jugement marquent le principe.

Tant que l'âme est unie au corps, par conséquent même dans l'état de mort relative, elle reste mesurée, grâce au corps, par le temps, dont l'instant de la mort réelle, mort absolue, marque l'ultime moment.

> A cet instant même où l'âme quitte le corps, en un moment, en un clin d'œil, s'ouvre le livre de la conscience par l'éveil d'une connaissance actuelle de tous les actes de la vie. Sous le regard de l'esprit, le passé apparaît tout illuminé d'un rayon de la face de Dieu ; c'est-à-dire que, par l'opération de la vertu divine, l'âme voit intellectuellement, avec une inévitable clarté, la somme de tout son mérite et démérite. Le divin juge imprime alors en elle sa sentence en lui infusant la connaissance de la récompense ou de la peine correspondante à son mérite ou démérite, à peu près de la même façon que le divin Législateur avait imprimé dans cette même âme la loi morale par l'éveil de la conscience et la connaissance naturelle des premiers principes de la moralité [2].

Lumière purement intellectuelle, révélant l'action de Dieu, souverain Juge, sur sa créature parvenue à son terme ; infusion des connaissances nécessaires à l'équitable appréciation des actions de la vie passée et à la promulgation, pour ainsi dire automatiquement réalisée dans l'âme, de la sanction par elle méritée : voilà tout le jugement.

Jugement définitif et irrévocable. Il se concrétise ainsi dans l'état d'immobilité substantielle qui sera le nôtre, après la mort, par notre attachement à Dieu, dans la félicité, ou par notre attachement au mal, dans la damnation. L'existence du purgatoire n'est pas un obstacle à cette immobilité substantielle de l'âme : déjà au purgatoire l'âme juste est immuablement attachée à Dieu ; la consommation de son bonheur seule est retardée.

Ce résumé de la doctrine catholique met bien en relief la difficulté très réelle qui est soulevée à propos des âmes des ressuscités : nous n'aurions pas voulu paraître esquiver le problème.

Mais nous n'irons pas en chercher la solution dans l'affirmation, pour ces ressuscités de l'Evangile, d'une mort simplement relative qui les eût exemptés naturellement du jugement et de ses suites. Si nous voulons maintenir la réalité des résurrections — et nous le devons — il faut trouver une autre solution.

Et il n'y en a pas d'autre que celle-ci : dans le cas d'un mort qui ressuscite, *Dieu a différé le jugement particulier*.

On nous permettra de reproduire ici les pages qui terminent notre petit volume sur *Les Fins dernières* [3]. Elles abordent de front le problème.

> Les morts miraculeusement ressuscités ont-ils été dans l'état de terme ?...
>
> Tout d'abord, le fait de certaines résurrections miraculeuses ne saurait être contesté.
>
> Nous ne parlons pas ici des légendes qui ont été bénévolement acceptées au Moyen Age concernant la prétendue libération de certaines âmes déjà damnées. Mais il y a un fait qui s'impose. Dans l'Ancien Testament et plus particulièrement dans le Nouveau (Evangiles et Actes), certaines résurrections de morts sont affirmées, et la vérité de cette affirmation nous est garantie par l'inspiration des Saints Livres.
>
> Que ces morts ressuscités aient quitté cette terre en état de grâce ou en état de péché mortel, peu importe. La question se pose uniformément pour tous : la mort avait-elle placé leurs âmes dans l'état de terme, dans cet état où la volonté est irrévocablement fixée dans le bien ou dans le mal ?
>
> La théologie doit admettre qu'il y a ici une exception à la règle générale... Sur ces âmes, dont Dieu avait de toute éternité prévu et voulu la réunion anticipée à leur corps, *la sentence définitive du jugement n'a pas été prononcée : elle a été suspendue*.
>
> « Ces hommes, dit le P. Terrien, étaient des adultes, en plein exercice de leur raison. Donc de deux choses l'une : ils étaient morts ou dans l'état de grâce, ou dans l'état de péché, amis de Dieu ou ses ennemis. Si vous prenez la seconde hypothèse, nous n'avons plus rien à démontrer : voilà des pécheurs dont le jugement de condamnation est suspendu pour qu'ils rentrent dans l'état de la *voie*, capables de se justifier par la pénitence. Si vous préférez la première, il vous faudra bien avouer que la sentence finale appelant les justes à l'éternelle récompense n'avait pas encore été rendue pour eux, à l'heure où la voix du thaumaturge les rappelait à la vie. Or, si la sentence bienheureuse peut être suspendue, pourquoi l'arrêt de condamnation ne le serait-il jamais ? Quand on se souvient que *la miséricorde de Dieu surpasse le jugement* (Jac. II, 23), ce qui doit le plus étonner, ce n'est pas que Dieu ramène un pécheur à la vie d'épreuve pour le sauver, mais plutôt qu'il diffère une sentence qui, d'après la loi commune, devrait suivre immédiatement la mort, et

[1] Dans *Providentissimus Deus*, Léon XIII nous met expressément en garde contre ce danger : « Dès que (la jeunesse) aura perdu sur quelque point le respect de la révélation divine, sa foi, relativement aux autres, ne tardera pas à s'évanouir ». Bonne Presse : IV, 33.

[2] L. Billot, *De Novissimis*, Rome, 1903, p. 41-42.

[3] *Les fins dernières* (B.C.S.R.), Paris, Bloud et Gay, 1932, p. 164-66. — Les deux éditions sont épuisées.

dès ce moment immobiliser un juste dans sa grâce » (*La Mère des hommes*, II, 359-360).

On peut se demander toutefois dans quel état se trouvaient ces âmes, en attendant leur résurrection. « Ce qu'on peut dire de plus probable dans une question si obscure, écrit le même auteur (p. 361), c'est que ces âmes, séparées momentanément de leurs corps, semblent devoir rester privées de sentiment et de conscience, jusqu'à ce qu'il ait plu à Dieu de les rétablir en leur premier état. De là vient cette ignorance profonde où elles sont de tout ce qui s'est passé pendant la durée de la séparation. Je n'ignore pas que plusieurs anciens récits nous parlent de visions surprenantes des choses de l'au-delà, dont quelques âmes auraient été favorisées. Ce sont là des cas isolés sur lesquels il ne m'appartient pas de porter un jugement. Toujours est-il qu'on ne peut regarder comme réelles ces sortes de visions qui supposeraient l'exercice des facultés organiques : car une âme *séparée* ne saurait autrement connaître qu'à la manière des esprits. »

On pourrait aussi supposer que, dans l'état de séparation, la connaissance se produisait en ces âmes par des idées infuses et non par des perceptions sensibles ; le manque de souvenirs proviendrait de l'impossibilité pour ces âmes réunies à leurs corps de rattacher ces idées de l'au-delà aux perceptions d'ici-bas par lesquelles naissent les idées.

Quoi qu'il en soit, le fait des résurrections miraculeuses ne saurait apporter d'argument sérieux contre la loi psychologique de la fixité des âmes parvenues *réellement* à l'état de terme.

Cette solution, par rapport à la prescience et à la puissance divines, ne comporte pas de difficulté métaphysique ou logique ; elle ne répugne pas à une conservation ontologique de l'âme privée de ses activités naturelles ou (opinion que nous estimons préférable) dotée provisoirement, en raison de son nouvel état, des activités de l'esprit séparé mais elle présente le grand avantage de sauvegarder pleinement le sens littéral et obvie des textes évangéliques relativement aux résurrections anticipées, et il semble que ce soit là, dans la question présente, la considération essentielle [4].

IV. — Résurrections, résurrection et option

On a dit également qu'il n'y a pas de commune mesure entre les « résurrections » (rapportées dans l'Evangile) et celles *dont nous faisons profession de foi*. Lazare et les autres renaissent à une vie mortelle ; ils ne sont pas « changés ». Au contraire, Jésus, au matin de Pâques (Marie, lors de l'Assomption) et tous les hommes à la consommation des siècles reprennent un corps « transformé » et, pour les élus, « glorieux ».

Aucun théologien ne voudra nier cette différence. Mais une phrase de l'affirmation (celle que nous avons soulignée) appelle une précision. En faisant un acte de foi sur la gloire du corps ressuscité de Jésus et de Marie, sur la résurrection générale à la fin du monde, nous ne devons pas pour autant éliminer du champ de la croyance catholique les autres « résurrections » relatées dans l'Evangile. Sans doute, le Magistère ne s'est prononcé sur aucun miracle du Christ en particulier. Au concile du Vatican, sess. 3, le can. 4, § 3 *de Fide*

s'est contenté de définir qu'il y a, dans les faits racontés par la Sainte Ecriture de véritables miracles et n'en a indiqué aucun en particulier. Il laisse donc aux exégètes une grande latitude. Mais les enseignements du chapitre sont un peu plus précis. Ils affirment en effet que des miracles nombreux et incontestables ont été opérés soit par Moïse et les prophètes, soit par Jésus-Christ et les apôtres [5].

La réalité de ces miracles accomplis par le Sauveur peut être démontrée, mais la règle de foi n'a spécifié la nature et le caractère surnaturel d'aucun d'eux. Il semble toutefois bien téméraire de révoquer en doute, non seulement le caractère surnaturel (d'ailleurs il n'en est pas question ici, et nous avons dit notre accord sur ce point) mais la *nature* même des miracles de résurrection, sur lesquels l'apologétique traditionnelle s'est toujours appuyée pour démontrer la divinité du Christ.

Si l'on insiste tant sur l'absence de commune mesure entre les résurrections évangéliques et la résurrection du Christ, c'est que celle-ci s'est faite dans la gloire, une gloire transformante, spiritualisante, faisant rejaillir sur le corps la maîtrise absolute de l'âme. Et cette gloire du Christ est le modèle de celle qui sera la nôtre si nous participons à la résurrection glorieuse de la fin des temps.

Cette emprise de l'âme sur le corps ressuscité, ce rejaillissement de sa gloire, est une doctrine catholique, prise à S. Paul : « Semé dans la corruption, le corps ressuscitera dans l'incorruptibilité ; semé dans l'abjection, il ressuscitera dans la gloire ; semé dans la faiblesse, il ressuscitera dans la force ; semé corps animal, il ressuscitera spirituel » (I Cor., XV, 42-44).

La perfection corporelle que nous appelons subtilité résultera du domaine de l'âme glorifiée sur le corps dont elle est la forme, domaine tel que le corps glorieux pourra être dit spirituel, c'est-à-dire entièrement soumis à l'esprit. Le corps est d'abord soumis à l'âme, comme la matière l'est à la forme, pour participer à l'être spécifique, à l'être humain ; il lui est soumis ensuite comme le mobile l'est à celui qui le meut, pour aider l'âme à ses opérations. La spiritualité du corps glorieux a donc pour premier effet la subtilité, ensuite l'agilité et les autres prérogatives [6].

Cette influence de l'âme glorifiée sur le corps ne va pas cependant jusqu'à la liberté pour l'âme de choisir à la résurrection le corps qu'il lui plaît. Nous avons lu avec quelque surprise la phrase suivante : « Nous nous donnerons à nous - mêmes, comme le Christ dans sa vie d'outre-tombe, le corps que nous voudrons. Celui qui est nôtre pendant le « *devenir* » n'est en quelque sorte que la matrice où se forme « l'être » que je serai, lequel est esprit incarné.. Indispensable durant la vie embryonnaire, le rôle de la matrice cesse au moment de la naissance ; ainsi ce corps que je n'ai pas choisi et dont je ne puis me passer durant mon

[4] Un argument non négligeable en faveur de la réalité des résurrections de l'Evangile est l'insertion de l'article *Vitam æternam* dans le symbole des apôtres. Il s'agit, dit S. Augustin (*Serm. ad catech.*, n. 17, *P. L.* XL, 636) d'exclure un mode de résurrection analogue à la résurrection de Lazare. Et Rufin d'Aquilée déclare expressément, dans son commentaire sur le symbole, que « les morts ressusciteront *in vitam æternam* » (Op. cit., n. 48 *P. L.* XXI, 386 C). C'est donc que les résurrections de l'Evangile étaient tenues pour de vraies résurrections. Cf. D.T.C., art. *Vie éternelle*, XV, 2970.

[5] A. Vacant, *Etudes théologiques sur les Constitutions du concile du Vatican*, t. II, p. 46-47.

[6] S. Thomas, *Suppl.*, q. 84, a. 1. Tr. fr. du P. Folghera.

devenir disparaîtra pour qu'éclose mon *être*. Et libre à moi, s'il me plaisait tel qu'il est, d'en assumer un semblable. Identique ou différent, il sera cette fois vraiment *mon corps*, celui que j'aurai voulu ». Singulière explication de l'identité des corps à la résurrection ! On peut se demander tout d'abord pourquoi l'âme juste attendrait à la fin du monde pour assumer le corps qu'elle aura voulu : sa liberté ne va donc pas jusque là et le dogme catholique lui barre ici la route. Mais, de plus, tous les théologiens, à la suite de S. Thomas (*Suppl.*, q. 75, a. 3) enseignent que la résurrection est dans son principe miraculeuse et requiert la puissance divine : « Il n'existe, dit S. Thomas, aucun principe actif naturel de la résurrection, ni pour unir le corps et l'âme, ni pour préparer cette union, puisque la seule prédisposition qui soit naturelle, c'est l'évolution du germe humain... Dès lors, absolument parlant, la résurrection est un miracle ».

Mais cette prétendue liberté de l'âme dans le choix de *son* corps n'est qu'un aspect d'une thèse plus générale, qui a provoqué plus d'un remous chez nos lecteurs. La liberté à l'égard du corps est secondaire ; ce qui est capital, c'est l'*option libre* qui doit diriger notre choix au moment de la mort. « Nous ne sommes pendant notre vie terrestre que des « embryons d'esprit », et nous ne faisons que nous exercer à poser l'acte définitif. Cet acte définitif, nous devrons le poser au moment de la « révélation soudaine qui couronne (notre vie) à la mort ». La mort est, ajoute-t-on, « un acte d'auto-position », événement unique, imprévisible, totalement libre, où nous agirons en créateurs de nous-mêmes : « L'acte capital de notre existence terrestre, c'est bien celui qui la termine, celui où le *devenir* cesse pour faire place à l'être, c'est l'acte de mourir ». — Pensée très juste, si l'on considère simplement le FAIT que notre mort doit décider de notre éternité. Mais l'auteur auquel nous nous référons semble nous proposer une autre thèse : à l'instant de la mort, nous serions appelés à faire, *en pleine lumière, notre choix*. Sans doute, l'acte de liberté qu'il entrevoit à cette heure suprême sera une réponse à la grâce de Dieu, et cette réponse « peut être un refus ou une acceptation, un refus plus ou moins radical, une acceptation plus ou moins généreuse ».

Au moment de mourir, nous dit-on, l'être prend sa mesure. Il choisit le degré d'intimité avec les autres (Dieu, la société des esprits et l'univers entier) ou au contraire de repli sur soi, qui lui semble préférable. Il adopte pour l'éternité l'attitude qui lui plaît... La matérialité des actes ou les mérites « acquis » (comme un trésor) ne compteront guère en ce moment. Importera seule l'orientation foncière de l'âme vers la communion ou vers l'isolement. Cette orientation, tout homme, quels que soient son état-civil, son hérédité ou les conditions de son existence, l'a à peu près adoptée par lui-même.

Le fait que tout est remis en question à la mort et que la révélation soudaine ne prolonge pas de façon homogène l'initiation progressive, ne destitue donc nullement de leur valeur les actes ou tout au moins les attitudes de notre vie terrestre. L'expérience, sous ses multiples formes positives et négatives, éduque notre liberté. Le péché — qui coïncide toujours avec le repli sur soi égoïste ou orgueilleux — peut, par le dégoût qu'il inspire, ouvrir à la communion tout comme le développement normal de la vie vertueuse. Mais celle-ci est une voie infiniment meilleure... L'être orienté vers la charité, qui toute sa vie a cherché une union plus profonde avec Dieu et les autres s'épanouira tout spontanément au moment où cette communion lui sera proposée. Il n'y a guère d'hésitation possible sur la destinée éternelle d'un homme authentiquement charitable et l'Eglise, qui s'interdit d'affirmer la damnation d'une seule âme en particulier, compte d'innombrables saints dont elle certifie la béatitude.

Quant à l'âme repliée sur soi, c'est pour elle surtout que l'option finale prend un caractère tragique. Il lui est absolument possible de se convertir totalement en accédant au plan définitif de l'être. Mais la volte-face sera d'autant plus pénible — en raison des habitudes contractées — que l'égoïsme est plus invétéré. Et cette difficulté exactement proportionnée constitue le « purgatoire » chrétien (qu'il n'est pas nécessaire, dans cette hypothèse de penser sous le mode temporel). Enfin, il peut se faire que malgré les conditions toutes nouvelles de l'option, l'être fini et égoïste s'obstine dans le refus de la charité et se veuille pour jamais séparé, en enfer.

La notion du purgatoire chrétien est, en vérité, assez nouvelle et singulière ! Mais nous avons tenu à faire cette longue citation pour montrer comment d'excellentes idées, inspirées semble-t-il, de la doctrine du Corps mystique, se mêlent à la conception d'un choix *libre et accessible à tous* au moment de la mort, quand nous sera proposée la communion avec Dieu. Sur ce point l'on ne saurait s'arrêter sans exprimer de sérieuses réserves. Nous l'avons déjà fait jadis à propos de thèses similaires. Sans doute, ici, les formules sont adoucies. On prétend bien se garder d'une présomption coupable remettant au dernier moment le souci du salut éternel et se dispensant d'opérer, au cours de l'existence terrestre, ce salut avec crainte et tremblement comme dit le concile de Trente après S. Paul. Il reste néanmoins vrai qu'on nous affirme, avec une assurance parfaite, que l'option libre est offerte à tous sans exception à l'instant suprême. Et c'est dans cette affirmation qu'est le danger.

La base philosophique sur laquelle s'appuie la thèse est d'ailleurs d'une fragilité déconcertante. On conçoit, dans les phases de la mort relative, que l'âme se sépare peu à peu du corps et que « dans la mesure où elle se sépare du corps matériel, elle devient de plus en plus capable d'exercer son intelligence et sa liberté » ! Ce qui serait à prouver. Tant que l'âme reste unie au corps, elle ne peut connaître et vouloir que selon les conditions de l'union. Imaginer qu'elle se « sépare » peu à peu du corps, c'est méconnaître totalement la doctrine thomiste de la forme, acte simple ne pouvant se décomposer ni se diviser, et de la matière. Nous avions récemment indiqué cette contradiction — avec une discrétion qu'imposait le sujet — à propos d'une assertion semblable relevée dans *La Théologie du Corps mystique*. Le P. Mersch, n'ayant pu revoir son texte, avait droit à cette indulgence [7].

On nous affirme aussi que de bons auteurs se sont orientés vers cette idée qu' « au moment de la mort (et non après), dans l'acte de mourir qui fait encore partie de la vie en ce sens qu'il la clôture, l'âme humaine posait son acte le plus libre, celui qui l'ouvrait ou la fermait définitivement à l'amour prévenant de son Dieu ». Nous avons pu

[7] Voir *Ami*, 1940, p. 680, note 5.

vérifier la référence indiquée à M. Capéran : *Le Problème du salut des infidèles*, II, 47, s. En réalité, il n'y a, dans ce chapitre intitulée : *Concession de la grâce aux infidèles*, rien qui, de près ou de loin, ressemble à la thèse proposée. Il est simplement dit qu' « à tous les infidèles capables de discernement Dieu offre, en temps et lieu, le secours nécessaire pour se sauver ». — Quant au P. Sertillanges, *Catéchisme des Incroyants*, p. 165-166, l'illustre dominicain, en bon thomiste, parle de l'illumination que la mort apportera à l'âme *en la délivrant du corps :* « unie au corps, elle est absorbée par lui et obsédée de ses obscures clartés au point de ne pouvoir s'ouvrir à une autre lumière... *Déliée*, elle sera rendue à sa nature spirituelle et, consciente d'elle-même *immédiatement*, je veux dire sans le détour des sens, elle pourra en outre expérimenter l'invisible »...

Pour être juste, il faut ajouter qu'en terminant l'exposé de son opinion, l'auteur (que nous n'avons pas voulu nommer dans une discussion qui veut demeurer sur le plan des idées) nous avertit qu'il « convient de ne jamais oublier son caractère hypothétique ». — Hypothèse dangereuse néanmoins et dont nous ne percevons pas exactement la différence avec celle qui fut réprouvée, il y a quelques années par le Saint-Office [8].

Notre conclusion sera un paragraphe de nos *Fins dernières* (p. 32) : *La miséricorde divine à l'heure de la mort.*

« Les théologiens admettent communément qu'une grâce spéciale de conversion est accordée au pécheur à l'instant de la mort. A ce moment, dit en substance Suarez, la grâce est plus que jamais nécessaire au salut et Dieu ne fait pas défaut dans les choses absolument nécessaires au salut. La possibilité, la probabilité d'une vie latente après le dernier soupir explique comment, pour ceux que le coup de la mort a terrassés d'une façon foudroyante, pour ceux-là même qu'on n'estimait pas prêts à paraître au jugement, il y a vraisemblablement encore, par l'administration des sacrements et peut-être autrement, une possibilité de salut. Faut-il aller plus loin et admettre que Dieu poursuit de sa miséricorde le pécheur jusque dans son agonie, jusque dans cette mort relative où l'homme ne semble plus déjà appartenir à la terre ?... Certains l'ont supposé : quelques-uns l'ont affirmé. Que cette sorte de mise en demeure se produise *parfois extraordinairement*, nous n'y contredisons pas. Mais admettre qu'une grâce aussi spéciale soit *normalement et ordinairement* conférée aux moribonds, nous estimons que c'est témérité de le prétendre. »

A. MICHEL.

[8] « Dans ledit volume (condamné) on défend une étrange théorie qui a cours, concernant une prétendue illumination spéciale que les âmes recevraient de Dieu au moment de leur séparation du corps, grâce à laquelle elles se convertiraient intimement et parfaitement au Créateur et seraient ainsi justifiées et sauvées. Il n'est pas nécessaire, certes, de beaucoup de paroles pour faire comprendre combien grave est le danger qui se cache sous ces théories qui non seulement n'ont aucun fondement dans la Révélation, mais sont même en contradiction avec elle et avec le sentiment de l'Eglise ». *Osservatore Romano*, 6 mars 1936. Voir *Ami*, 1936, p. 360.

QUESTIONS
de science ecclésiastique
CONSULTATIONS DIVERSES

Q. — 1° Un catholique qui se marie au temple protestant est-il excommunié ?

— *Oui*, répondent certains et cela *ipso facto*, en vertu des canons 1063 et 2319.

— *Non*, disent d'autres ; il est seulement « suspect d'hérésie » (can. 2316) ; cependant, s'il fait baptiser et élever ses enfants dans une secte hérétique, il encourt l'excommunication prévue au canon 2319.

Qui a raison ?

2° Au cas où ce catholique, marié au temple, demanderait à « régulariser sa situation », y a-t-il lieu de l'absoudre de ses censures ? ou suffit-il de lui demander de regretter sa démarche au temple et de promettre sérieusement de tenir ses engagements (*cautiones*) prévus au canon 1061 ?

3° Aux yeux de l'Eglise, le mariage au temple n'est-il pas plus grave que le mariage civil ?

4° Pour éclairer la question, je tiens à préciser que dans notre région, l'*opinion publique* considère le mariage au temple comme un « reniement ».

On dit couramment, pour stigmatiser cette démarche : « Un tel se retourne » (c'est-à-dire, « change de religion », passe au protestantisme), ou même : « Je me retourne » (ce qui indique un acte conscient). L'ignorance ou la bonne foi n'est pas possible.

R. — Avant de formuler notre réponse, que notre correspondant nous permette de *préciser* la question. Il ne nous dit pas *avec qui* s'est marié le catholique en question :

a) Est-ce avec une partie également *catholique?* (Cela ne parait pas impossible, pour quelqu'un qui, vivant dans un milieu protestant, déciderait d'abandonner l'Eglise catholique, *à l'occasion* de son mariage). En ce cas, il n'y aura pas lieu d'appliquer les peines prévues au canon 2319, car le canon 1063 n'a pas été violé. En matière de peines, il faut interpréter strictement les textes, dit le can. 19 ; cfr. canons 2219 et 2228. — En revanche, les deux conjoints catholiques deviennent, de par leur geste (*communicatio in sacris*), « suspects d'hérésie » (can. 2316). Et dans le cas où, en même temps qu'ils accomplissent leur démarche extérieure, ils adhéreraient *formellement* à l'erreur (délit d'hérésie et inscription à la secte), ils encourraient *ipso facto* toutes les peines prévues au canon 2314. Mais cette attitude de volonté ne saurait être *présumée* ; il faut qu'elle soit *prouvée*.

b) Si le mariage *coram ministro acatholico* est celui d'un catholique avec une partie *infidèle*, les auteurs hésitent. Cappello pencherait pour l'application du canon 2319 ; « il n'ose cependant nier la probabilité de l'opinion opposée ». M. Conte a Coronata (*Institut. juris can.*, IV, n° 1877) reconnaît que dans ce cas « le délit *paraît* (videtur) exister. » Chelodi et Caviglioli sont plus affirmatifs. A l'encontre, le P. Jombart (dans le *Traité de droit canonique* de R. Naz, t. IV, p. 711) incline à restreindre la peine aux seuls mariages *mixtes* (et non à ceux qui sont conclus avec *disparité de culte*).

A considérer les *seuls textes* du Code, nous nous rangerions volontiers à cette dernière manière de

voir, à cause des canons 19 et 2219, § 3, qui nous invitent à interpréter strictement les lois pénales et à ne pas étendre au canon 1071 un texte pénal (can. 2319) qui ne renvoie qu'au canon 1063. On pourrait aussi faire jouer sur ce point le *doute de droit* (can. 15) et ainsi éliminer la peine dans le cas où les contractants (catholique et infidèle) vont se présenter *aussi* devant un ministre juif, musulman, bouddhiste, etc.

Mais nous croyons avoir trouvé la solution dans la *jurisprudence* du Saint-Office sur ce point controversé. Dans un *formulaire* (que Gasparri date du 16 décembre 1931) la Suprême Congrégation, envoyant aux Ordinaires le pouvoir de dispenser (*in forma commissoria*) de l'empêchement de disparité de culte, après avoir spécifié les conditions de cette dispense, ajoute ces lignes qui nous semblent décisives :

Nupturientes autem moneantur se, ante vel post matrimonium coram Ecclesia initum, ministrum quoque falsi cultus (ou *non catholicum*) *ad matrimonialem consensum præstandum vel renovandum, nullo modo adire posse, ad mentem Cod. I. C., can. 1163,* § *1,* sub pœna excommunicationis latæ sententiæ Ordinario reservatæ a parte catholica incurrendæ, *juxta can. 2319,* § *1,* n. *1*, etc... ». Cfr. Gasparri, *De Matrimonio*, éd. 1932, t. II, p. 440-441.

Nous pensons qu'il y a là une interprétation « administrative » (*ad mentem legislatoris*, can. 18) suffisamment officielle pour que nous puissions conclure à l'*existence de l'excommunication*, donc à la nécessité de l'absolution, *saltem ad cautelam*, jusqu'à décision contraire du Saint-Siège.

c) Mais arrêtons-nous plus longuement au cas du mariage *mixte* au sens strict (c'est-à-dire d'un catholique avec une acatholique baptisée) contracté *devant le ministre acatholique*. Il importe peu que ce soit au temple ou dans une maison particulière, pourvu que le ministre intervienne *uti sacris addictus*, et non pas seulement comme parent, ami, où à titre d'officier de l'état civil.

1° Le cas exactement posé par notre correspondant est celui d'un mariage *mixte*, contracté *seulement* au temple, *coram ministello* sans secours aucun au ministre catholique. Il s'agit de savoir si, dans cette hypothèse, l'excommunication (simplement réservée à l'Ordinaire) est encourue *ipso facto*. Cela revient à demander si les canons 1063 et 2319 trouvent ici leur application.

a) A lire le *texte* du canon 1063, il paraît bien que la réponse *négative* s'impose. Le couple mixte ne s'est pas présenté *à la fois* devant le ministre de l'Eglise catholique et devant le ministre hétérodoxe. Le délit spécifiquement visé par la loi pénale n'est donc pas réalisé *secundum verborum legis significationem* (can. 2228), à savoir : « adire *quoque* ministrum acatholicum vel ante vel post matrimonium coram Ecclesia initum » (can. 1063).

b) Etant donné ce texte, on peut s'étonner que trop d'auteurs n'aient porté qu'une attention distraite à cet adverbe *quoque*, nouveau dans la législation canonique et qu'on ne saurait supposer avoir été introduit par hasard, encore moins par erreur [1]. La plupart des commentateurs du Code en effet se contentent de citer le texte du canon 1063, sans souligner la différence avec l'ancien droit (qui lui-même laissait subsister bien des doutes ; cfr. Wernz, *Jus decret.*, t. IV, p. 449, note 42). On n'est pas peu surpris de voir certains d'entre eux contredire expressément le texte législatif qu'ils viennent de citer, en affirmant que la censure est encourue, même si les futurs se sont présentés *uniquement* devant le ministre acatholique [2]. D'autres, au contraire, plus respectueux du texte, affirment sans réticence que la censure n'est pas encourue si les conjoints se présentent uniquement devant le ministre hétérodoxe : *Non agitur hic de casu quo se nullatenus parocho sistunt...*, écrit Génicot-Salsmans, *Instit. theol. moralis*, t. II, n. 604. — C'est la même interprétation qui est donnée par Eichmann [3].

Le card. Gasparri, dans son magistral traité *De matrimonio*, ne pose pas la question de façon explicite. Cependant on peut noter que, dans son commentaire, il ne fait nulle part mention de l'adverbe *quoque* du canon 1063 ; d'autre part tous les documents qu'il allègue (t. I, n. 437-471) sont *antérieurs au Code*. En revanche, dans les *formules* de dispense qu'il cite comme émanées du Saint-Office — tant pour les empêchements de disparité de culte, que pour ceux de religion mixte — figure invariablement cet adverbe, dont l'importance n'échappera à personne, puisqu'il « conditionne » l'existence même de l'excommunication prévue au can. 2319. (Cfr. *De matrim.*, t. II, éd. 1932, p. 438-441, formules 13, 14, 15, 16).

c) Il nous semble qu'il y a dans ce *stylus Curiæ* une interprétation et une confirmation suffisamment claire de la discipline affirmée au canon 1063, pour que nous puissions conclure à l'*inexistence* de la peine (excommunication) formulée au canon 2319, § 1, 1°, lorsque les contractants se présentent *uniquement* devant le ministre acatholique. Ceux qui, plus exigeants, se refuseraient à admettre cette interprétation, devront reconnaître loyalement qu'il y a au moins un *doute de droit*, lequel conduit au *même résultat*, surtout en matière pénale : *lex non urget* (can. 15). Il n'y aura

[1] Avant le Code, les catholiques qui contractaient un mariage mixte *coram ministro acatholico uti sacris addicto*, étaient considérés comme tombant *ipso facto* sous l'excommunication *spécialement* réservée au Saint-Siège (formulée dans la Constitution *Apostolicæ Sedis* (1869), tit. I, n. 1, et frappant les apostats et les hérétiques). Mais l'interprétation de cette peine donnait lieu à de nombreuses hésitations : à quel titre était-elle encourue ? Les uns disaient : au titre « *hereticis credentes* » (adhésion à l'hérésie) ; d'autres soutenaient : « *ut hæresi faventes* ». Les nombreux documents romains parus sur la question la laissaient incertaine. Cfr. Wernz, *Jus decretalium*, t. IV, n. 588 ; *Canoniste Contemp.*, 1919, p. 17.

[2] Ainsi Cappello qui a reproduit en 1950 exactement le texte de son édition de 1925 : *Nihil interest* utrum *ante* vel *post* matrimonium ecclesiasticum, *an hoc omnino prætermisso, catholici adeant ministrum acatholicum...* » (*De censuris*, n. 369, 3°). Même le P. Creusen a cette phrase étonnante : « *Minime refert utrum ministerium suum in templo vel in domo privata præstet*, idque valet etiamsi matrimonium coram sacerdote competente contrahitur. » (*Epitome*, t. III, n. 518, éd. 1946). Ces lignes *éliminent* l'adverbe *quoque*, qui suppose au contraire que les contractants se sont présentés devant le prêtre catholique *avant* ou *après* la cérémonie *coram ministello*...

[3] Eichmann. — *Quinam contrahunt excommunicationem a canone 2319, § 1, n. 1 statutam*, dans *Theologie und Glaube*, t. XXIV (1932), p. 206-215 (Paderborn).

donc pas lieu de donner l'absolution (même *ad cautelam*) [4].

2° Il est clair que, même si le contractant catholique a ainsi échappé à l'excommunication prévue au canon 2319, § 1, 1°, il peut tomber sous cette même peine *ipso facto*, s'il commet (dans les conditions d'imputabilité et de contumace prévues) l'un ou l'autre des délits énumérés aux alinéas suivants : *a*) pacte d'élever les enfants (ou même un seul) en dehors de l'Eglise catholique ; *b*) présentation de ces mêmes enfants au baptême d'un *ministellus*; *c*) éducation *effective* des enfants dans une religion hétérodoxe.

En outre, il est spécifié (can. 2219, § 2) que ceux qui commettent les délits (*a*) et (*c*) sont, au regard du droit, « suspects d'hérésie », donc passibles des sanctions prévues au canon 2315 [5].

3° De plus, ce contractant catholique qui s'est présenté devant le ministre non catholique (qu'il ait ou non échappé par ailleurs à l'excommunication) pour le rite matrimonial, s'est rendu coupable d'une « communicatio in sacris » (can. 1258) et est devenu, pour ce fait, « suspect d'hérésie » (can. 2316 ; cfr. 2315).

4° Dans le cas où le catholique, « marié au temple », demande ensuite à « régulariser sa situation », il devra nécessairement être absous de ses censures, mais *seulement de celles qu'il a contractées*. Nous avons essayé de montrer les conditions mises par le Code à la réalisation des divers délits. La peine ne sera encourue que si le délit est réalisé non seulement dans son entité *matérielle* (*secundum proprietatem verborum legis*, can. 2228), mais encore dans son entité *formelle*, c'est-à-dire selon le *degré* d'imputabilité requis par la loi. Qu'on n'omette pas de souligner les mots *præsumpserit, ausus fuerit, scienter*, quand ils sont inscrits dans le texte législatif, et de discerner leurs effets à la lumière du canon 2229.

Notre correspondant croit devoir noter que, dans sa région, « l'ignorance n'est pas possible ». L'ignorance de la *loi*, admettons. Est-il sûr que la *peine* est aussi bien connue ? Et pourtant le canon 2229 dit : *Ignorantia legis* aut solius pœnæ..., *si non fuerit crassa vel supina*, excusat a *medicinalibus*... Et, lorsque la loi contient les mots *scienter, ausus fuerit*, etc., non seulement l'ignorance, mais « *toute diminution de l'imputabilité* » (v. g. crainte, inadvertance, contrainte morale, pression, etc.), excuse de *toute* peine *latæ sententiæ* [6].

5° La « réconciliation » du catholique frappé de censures se fera par l'absolution (celle-ci est réservée à l'Ordinaire), après que le coupable aura fait amende honorable (cessé la contumace) et réparé le dommage (scandale). Rien n'est déterminé quant au *mode :* celui-ci est laissé *à l'appréciation de l'Ordinaire*. On se tiendra à ses directives.

6° C'est ce même Ordinaire qui dira si, eû égard aux circonstances de temps et de lieu, la cérémonie de mariage mixte au temple équivaut à un « reniement » de la foi catholique. (Voilà pourquoi le « traitement » de ces mauvais catholiques peut varier d'une région à une autre). S'il y a eu véritablement *adhésion* (extérieure et *intérieure*) à l'hérésie, on procédera, au moment de la réconciliation comme pour l'abjuration d'un hérétique. Cfr. can. 2314.

7° Si (comme il arrive le plus souvent aujourd'hui) le mariage contracté devant le seul ministre acatholique est *nul* (pour défaut de forme), il va de soi, qu'il ne sera pas contracté *coram Ecclesia* sans qu'aient été exigées préalablement les *cautiones* de rigueur.

8° Notre correspondant semble s'étonner du fait que des peines n'ont pas été prévues contre les « fauteurs du mariage civil », alors que le Code frappe ceux qui contractent un mariage devant un ministre hérétique ou schismatique. Notons d'abord que la loi de l'Eglise frappe de peines variées non seulement les clercs majeurs (can. 2388) et les religieux (2388 et 646), mais encore les laïcs déjà mariés (bigames, can. 2356) qui « attentent » au mariage, même par un acte civil. Mais aucune peine *latæ sententiæ* n'est prévue contre le mariage « civil » de personnes « libres ». On ne saurait rien en conclure de positif au sujet de la *gravité* intrinsèque de ce mariage comparé à un mariage mixte au temple. Dans son statut pénal, l'Eglise ne considère pas uniquement, ni même surtout la gravité « morale » (*coram Deo*) de telle faute, mais son aspect *extérieur* (le *délit* est défini : *violatio externa...*, can. 2195) et ses répercussions *sociales* (dommage, scandale, fréquence, abus à l'état endémique, etc.). Que l'on oublie pas d'ailleurs qu'à côté des peines *latæ sententiæ*, il y a toute la

[4] Et que l'on allègue pas, à l'encontre de cette solution, le canon 6, 4° *In dubio num aliquod canonum prescriptum cum veteri jure discrepet, a veteri jure non est recedendum.* Le P. Vermersch a mis lumineusement au point la portée de ce canon et la manière de le concilier avec le canon 15 (*Periodica*, t. XIX (1930), p. 45*). Le but du canon 6, 4°, dit-il, est de fournir un secours pour la « recherche spéculative » concernant le droit *actuel.* Mais lorsqu'après une recherche attentive on arrive à cette conclusion que « probablement la loi ancienne a été abrogée », il serait vain de faire appel au canon 6 pour infirmer cette probabilité. Et l'on devra admettre que la loi antérieure est au moins *douteuse*. En ce cas elle n'oblige pas (can. 15), surtout quand elle est *pénale*.

[5] On s'est demandé pourquoi les délinquants qui se présentaient (*quoque*) devant le ministre non-catholique ou ceux qui lui offraient leurs enfants à baptiser n'étaient pas frappés de cette « suspicion ». Le P. Vermersch pense que souvent ces deux actes « rituels » ou liturgiques sont accomplis souvent *sans intention formelle* d'adhérer à l'erreur, mais plutôt par complaisance, respect humain ou sous l'effet d'une pression morale.

[6] Nous avouons *ne pas comprendre* le texte proposé par Noldin-Schœnegger (*De censuris*, 30e éd. (1936), p. 79) qui parle d'une « excommunication encourue *au for externe* », par des gens qui ignoreraient la censure (*etsi censuræ inscii fuissent*). Et il renouvelle la même affirmation quelques lignes plus loin... Il nous semble qu'il y a là un rappel attardé de l'ancien droit, inspiré de De Smet, (*De sponsalibus et matrim.*, p. 450, note 4), dont toutes les citations se rapportent à des documents antérieurs au Code. La doctrine de celui-ci est pourtant claire : 1° le délinquant *conscient* est tenu par la peine in *utroque foro*, can. 2232 ; 2° l'absence d'imputabilité, ou d'imputabilité *grave*, excuse de *toute* peine, même au *for externe*, pourvu que l'intéressé fasse la preuve de son innocence, en dépit des apparences (can. 2218, § 2) ; 3° quant à l'absolution de la *censure :* donnée au for externe, elle vaut aussi pour le for interne ; mais la réciproque n'est pas vraie. Cependant celui qui a été absout au seul for interne peut se comporter comme tel même au for externe, à moins que le supérieur n'urge la peine (can. 2251).

gamme des *ferendæ* ; et que ces dernières peuvent fort bien être infligées — en cas de scandale ou de transgression grave — *même si* elles ne sont prévues dans aucune loi *pénale*, et même sans monition préalable, can. 2222.

A. Bride.

Q. — L'*Ami*, qui a si bien spécifié qu'il existe une « cloison étanche entre la réserve des péchés et celle des censures » (année 1949, p. 188), voudrait-il nous aider à résoudre la difficulté suivante :

— Attendu qu'il n'y a qu'*un péché* réservé au Saint-Siège « *ratione sui* », (can. 894) ;

— Attendu que ce péché est frappé d'une excommunication spécialement réservée au Souverain Pontife (can. 2363) ;

1° On demande ce qu'*ajoute* la réserve du péché à celle de la censure ?

2° Si un pénitent se trouvait dans un des cas prévus par le canon 900, la réserve de la *censure* tomberait-elle aussi ?

3° Ou bien faudrait-il que le confesseur fasse un recours (avant ou après l'absolution, selon les cas) pour que soit levée l'excommunication ?

Mais alors, les dispositions du canon 900 seraient de nul effet ?

Qu'en pense l'*Ami* ?

R. — 1° Nous maintenons la « cloison étanche » entre la réserve des péchés et celle des censures, non par fantaisie ou souci d'originalité, mais parce que le Code lui-même nous invite nettement à cette distinction et séparation : il traite de la réserve des *péchés* (qu'il appelle aussi réserve des « cas ») [1] aux canons 893-900, en un chapitre spécial intitulé *De reservatione peccatorum*. Et il renvoie explicitement, pour ce qui concerne la réserve des *censures* aux canons 2246-2247 (can. 893, § 3).

2° Les deux espèces de réserve ont ceci de commun qu'elles sont l'une et l'autre l'*évocation du « cas »* (péché ou censure) *devant une juridiction supérieure*, qui a pour effet de suspendre le pouvoir de l'inférieur relativement à cette affaire : l'inférieur se trouve donc frappé d'une véritable « inhabilité » ; s'il absout sans pouvoir, l'absolution est *nulle*, qu'il s'agisse de la censure réservée, ou du péché réservé *ratione sui*.

3° Nous ne serons pas aussi affirmatifs s'il s'agit du péché réservé *ratione censuræ* [2]. Et c'est là *peut-être* que gît la première différence entre les *deux sortes* de réserves concernant le PÉCHÉ : réserve du péché « pour lui-même », réserve du péché « en raison de la censure ».

Nous disons : « peut-être », car sur ce point les auteurs ou bien ne traitent pas la question, ou bien la résolvent en ne mettant aucune différence entre les deux espèces de réserve du péché. De là leur embarras à expliquer l'utilité d'une réserve du péché « en lui-même » (par ex. au canon 894) venant s'ajouter à une réserve déjà existante « en raison de la censure » (canon 2363).

En fait de quoi s'agit-il ? Ce que l'on appelle *vulgairement* (mais non canoniquement) [3] « péché réservé *ratione censuræ* » est *en réalité* « un péché auquel est annexé un censure réservée » ; et, non pas n'importe quelle censure, mais une « de ces censures qui *empêchent* la réception des sacrements » (cf. can. 2246, § 3) [4]. Si donc l'on veut prendre la peine de peser les termes du Code, on s'apercevra que ce qui est *vraiment* et *directement* réservé, *ce n'est pas le péché*, mais seulement la censure ; et comme *cette* censure (excommunication ou interdit personnel) « empêche » le délinquant de recevoir (licitement) l'absolution, le péché qui est à la base de la censure se trouve par là *indirectement* réservé.

On pourrait poser la question — étant donné la *nature* de cette réserve (et en dépit des paroles du canon 2246 : *importat reservationem peccati*) — de la *portée* et de l'*efficacité* de cette réserve du péché. Entraînerait-elle l'*invalidité* de l'absolution, comme la réserve *ratione sui?* [5] ou seulement son *illicéité ?* attendu que l'excommunication (même au degré majeur) ne fait qu' « empêcher » la réception des sacrements, mais n'en invalide aucun.

La plupart des auteurs ne soulèvent pas la question. Ceux qui la soulèvent la résolvent dans des sens opposés. Ce n'est pas le lieu ici d'instituer une discussion qui serait longue (nous en avons traité ailleurs et peut-être y reviendrons-nous un jour). Ce que nous en avons dit suffit à montrer la *différence* qui existe entre les deux catégories de péchés réservés.

4° Une autre différence gît dans la dépendance *étroite* où se trouve le péché *réservé ratione censuræ* par rapport à la censure qui lui est jointe. Le canon 2246, § 3, précise que : si le pécheur n'a pas encouru la censure (parce qu'il en était « excusé », n'ayant pas réuni les *conditions* requises pour la peine) ou bien s'il a été absous de la censure (par exemple par un supérieur du for *externe*, le péché demeurant), *reservatio peccati penitus cessat.* Il n'en serait pas de même de la réserve du péché *ratione sui.* Celle-là est une limitation de la juridiction du confesseur non-privilégié ; elle ne cesse que dans les cas prévus au canon 900.

5° Après la promulgation du Code, nous trouvons insoutenable l'opinion (librement professée au-

[1] Nous avons dit déjà (d'accord avec Roberti) pourquoi nous regrettions cette terminologie équivoque (parce qu'usitée par le Code lui-même avec des significations différentes : cfr. can. 1045, 2237, 2254, 2290, etc.). Elle n'est pas étrangère à la « confusion » constatée chez les auteurs qui traitent de ces matières.

[2] Encore que le Code s'abstienne d'employer cette expression, qui par elle-même est susceptible de « donner le change », en laissant croire que la *réserve du péché « en raison de la censure »* est de *même nature* que la réserve du péché *ratione sui.* Rien de moins sûr !...

[3] On notera une fois de plus l'avantage qu'il y aurait à ne jamais employer des expressions impropres ou équivoques. La confusion dans les mots engendre la confusion dans les idées et réciproquement... Maintenons cependant cette locution (tellement passée en habitude) de « peccaum reservatum ratione censuræ » — et cela surtout pour des raisons de brièveté (*brevitatis causà*) ; mais à condition de bien se rendre compte des réalités qu'elle cache.

[4] On sait que dans la discipline actuelle *deux* censures seulement « empêchent » (*impediunt*, c.-à-d. rendent *illicite*, mais non invalide) la « réception des sacrements », à savoir : 1° l'excommunication (à tous ses degrés), can. 2260 ; et 2° l'interdit *personnel* (non local), can. 2275, 2°.

[5] Nous ne posons la question qu'au sujet de l'absolution (indue) du *péché* (réservé *ratione censuræ*). Car il va de soi que l'absolution de la *censure réservée* serait tout à fait *invalide*.

paravant) qui admettrait l'*ignorance* comme cause excusante de la réserve statuée pour le PÉCHÉ (aux canons 893-900).

Nous sommes ici en face d'une loi « inhabilitante » (qui limite la juridiction du confesseur *ad validitatem*). Aux termes du canon 16, l'ignorance *n'en excuse pas*, puisque la chose n'est pas dite expressément, pas plus chez le confesseur que chez le pénitent.

Au contraire, l'ignorance de la réserve de la *censure* par le confesseur rend l'absolution de celle-ci valide dans les cas prévus au canon 2247, § 3.

6° *En résumé*, et pour faire l'application au cas concret de la « fausse dénonciation », qui constitue un péché réservé *ratione sui*, qui est frappé d'une excommunication « spécialement » réservée au pape, laquelle entraîne *indirectement* l'interdiction (au moins) d'absoudre du péché lui-même, on peut dire que sous certains aspects, le canon 894 *ajoute* à la pénalité établie par le can. 2363 ; sous d'autres rapports la censure réservée crée un lien plus difficile à rompre :

a) Dans les cas où la censure n'est pas *encourue* (par ignorance ou tout autre cause excusante) le péché est « libéré » de la réserve *ratione censuræ*. Il demeure lié par la réserve *ratione sui*.

b) Dans les cas où la censure a été absoute au for externe, le péché pourrait être absous au for interne par *tout* confesseur, *s'il n'y* avait pas la réserve *ratione sui*.

c) Lorsque le confesseur *ignore la réserve* de la censure, l'excommunication *simplement* réservée est de celles dont l'absolution est déclarée *valide* par le canon 2247, § 3.

Rien de semblable n'est dit pour la réserve du péché *ratione sui*. Nous maintenons (avec la plupart les auteurs modernes) que l'ignorance n'en excuse pas.

d) La censure réservée (et ensuite le péché) peut être absoute, non seulement en péril de mort, mais aussi dans les *cas urgents* précisés au canon 2254. Mais il faut « recourir ».

e) Dans les cas prévus au canon 900 (pour le péché réservé *ratione sui*) — et qui ne sont pas exactement les mêmes que ceux du canon 2254 — aucun recours n'est imposé.

f) Enfin, à notre avis (et malgré les hésitations de quelques auteurs), il ne nous semble pas possible d'appliquer les règles de la *cessation de la réserve* telles qu'elles sont formulées au canon 900 (pour le péché seulement) aux *censures* réservées. Le Code distingue les deux disciplines ; nous n'avons pas le droit de les mélanger, à moins que n'intervienne sur ce point une interprétation authentique du législateur.

A. B.

Q. — Un prêtre, employé dans le ministère, vient d'avoir un accident qui a nécessité l'amputation de l'index de la main *gauche*.

Lorsque ce prêtre a été ordonné, l'onction des mains par l'évêque a été faite seulement sur le pouce, l'index et la paume des deux mains (*non* sur les autres doigts).

On demande :

1° Ce prêtre est-il irrégulier, et a-t-il besoin d'une dispense pour *l'exercice* des ordres.

2° Y a-t-il lieu de faire sur le *medius* gauche l'onction qui n'a pas été faite au moment de l'ordination ?

R. — 1° En matière de « défaut corporel » (*corpore vitiati*) l'irrégularité consiste dans l'impossibilité d'exercer « soit avec *sécurité*, à cause de la faiblesse, soit avec décence, par suite de la difformité » le ministère des autels (*secure propter debilitatem vel decenter propter deformitatem*, can. 984, 2°).

Le même canon fait les deux remarques suivantes qui ont leur importance : *a*) le défaut devra être plus grave pour empêcher l'*exercice* d'un ordre légitimement reçu ; *b*) ce défaut n'interdit pas les actes qui peuvent être *normalement* accomplis.

Déjà avant le Code, les auteurs, qui considéraient l'absence du *pouce* comme une irrégularité *certaine*, étaient plus hésitants en ce qui concerne l'index, car la fonction de ce dernier doigt peut être facilement remplie par le *medius*, lequel est « opposable » au pouce. Ballerini-Palmieri (*Theol. mor.*, n. 690) donnaient cette raison, en ajoutant que « toute la main du prêtre a été consacrée ». Génicot-Salsmans (*Theol. mor.*, II, n° 579) semblaient bien ne pas réprouver cette manière de voir ; ils mettaient sur le même plan l'index et le medius.

On peut noter d'ailleurs que jamais le Saint-Siège n'a publié une liste des défauts corporels qui entraînent l'irrégularité. Et il ne faudrait pas conclure du fait qu'une dispense a été accordée (même sans la clause *ad cautelam*) dans un cas particulier [1], que l'irrégularité existe vraiment dans tous les cas analogues : les Congrégations romaines ont coutume de répondre aux demandes qui leur sont adressées, sans se prononcer sur leur bien-fondé ou sur leur nécessité.

2° En ce qui concerne le cas qui nous est proposé, on peut conclure :

a) L'ablation de l'index *gauche* ne semble pas, dans la discipline « adoucie » qui est celle du Code, constituer une irrégularité pour l'*exercice* des ordres reçus : en effet l'opération subie n'empêchera pas le prêtre d'accomplir son ministère *decenter vel secure*. Nous donnerions une solution identique, même s'il s'agissait d'ordres *à recevoir*. Dans le cas d'ablation de l'index *droit*, il semble qu'il serait facile de faire la rééducation du *medius* pour qu'il puisse assurer les fonctions du doigt disparu [2] : il n'y aurait donc pas davantage d'irrégularité. Les quelques auteurs qui, aujourd'hui encore, s'attachent à l'ancienne discipline, ne sauraient empêcher l'existence d'un *doute de droit* [2]. Or le canon 15 tranche la question en décidant que « les lois, même irritantes ou inhabilitantes » (*l'irrégularité n'est que prohibante*) n'urgent pas lorsqu'il y a doute de droit. Il n'y a donc aucune dispense à demander à l'Ordinaire en ce cas [3].

[1] *Jadis*, avant le Code par l'organe de la S. C. du Concile ou de la S. C. des Evêques et Réguliers. *Aujourd'hui*, par la S. C. des Sacrements.

[2] *Defectus digiti in alterutra manu irregularitatem non inducit, nisi de pollice agatur* (M. Conte a Coronata, *De ordine*, n. 116) Cfr. Guaydier, *Les irrégularités « ex defectu corporis »*, Paris, 1933, p. 132-133. Certains canonistes (surtout anciens : Santi, Grandclaude, Gasparri) professaient que l'absence de l'*index* constituait une irrégularité.

[3] Quoi qu'en dise Guaydier, *loc. cit.*, p. 133.

l'irrégularité sera tenue pour inexistante et non avenue. C'est seulement dans le cas de *doute de fait* (par ex. la mutilation a *tel* degré laisse-t-elle la possibilité d'accomplir *tel* geste cultuel avec sécurité...) que l'Ordinaire pourra dispenser (can. 15). Il appartient d'ailleurs à ce même Ordinaire [4] de porter un *jugement* sur l'existence de l'irrégularité dans chaque cas en particulier et de prendre les décisions qui s'imposent (Cfr. S. Cong. du Concile, 12 juillet 1721).

b) Quant à la nécessité de faire une onction spéciale au medius gauche pour que le prêtre puisse célébrer la messe, les auteurs se posaient déjà la question avant le Code. Et ils la résolvaient, soit en affirmant que « toute la main du prêtre est consacrée » (Ballerini-Palmieri, n. 690), soit en notant qu'aucune des décisions accordant dispense de l'irrégularité n'exigeait une nouvelle onction. Cfr. Wagner-André, *Dict. de droit canonique*, Paris, 1894, t. IV, 1er suppl., p. 299.

Cette doctrine a été officiellement consacrée par une réponse de la S. C. des Rites, 12 janvier 1917 (*Lugdunen*), qui précisait : 1° que les paroles du Pontifical enjoignant à l'évêque de « faire l'onction de toute la paume de la main » (*ungit totaliter palmas*) pour l'ordination d'un prêtre, devait s'entendre de *toute la main, y compris les doigts* ; 2° qu'un soldat, ayant perdu l'index à la guerre, n'avait pas besoin de recevoir une onction sur le medius avant de célébrer (*Acta Ap. Sedis*, t. IX, 1917, p. 352) [5].

A. Bride.

Q. — Un prêtre, sur le point de célébrer la messe dominicale dans une paroisse, se fait à l'index de la main droite une blessure qui nécessite un pansement tel, qu'il lui est impossible de se servir de ce doigt pour prendre l'hostie.

On demande :

1° Peut-il néanmoins célébrer la messe en se servant du medius, ou doit-il s'abstenir en attendant d'avoir reçu l'autorisation de l'évêque, ou une dispense de Rome ?

2° Pourrait-il célébrer même un jour où la messe n'est pas de précepte ?

R. — 1° Après ce que nous avons exposé dans la consultation précédente, il n'y a dans ce cas *aucune irrégularité* proprement dite, celle-ci étant, par définition, un empêchement ou obstacle *perpétuel* à la réception des ordres [1]. Or, dans le cas proposé, il ne s'agit que d'une « blessure », que nous sommes en droit de considérer comme guérissable. Et même s'il s'agissait d'une ablation totale de l'index droit, l'irrégularité garderait un caractère *douteux*, qui la rendrait pratiquement inopérante (*in dubio juris non urget*, can. 15), si la célébration peut être assurée « décemment » et « sûrement » (*decenter ac secure*) grâce au medius.

C'est donc seulement dans l'hypothèse où le volume du pansement ferait naître un *doute* fondé sur la « sécurité » ou la « décence » de la célébration, que la *consultation* de l'évêque s'imposerait. Eu égard à l'urgence de la célébration (en raison du précepte dominical), une réponse favorable de la part de l'évêque, pourrait être légitimement présumée (c'était déjà l'avis des canonistes *avant* le Code), tout scandale étant écarté (*secluso scandalo*).

2° Nous donnerions une réponse semblable, même dans le cas où le prêtre n'aurait aucune obligation de célébrer pour assurer une messe dominicale. En effet : 1° à strictement parler, il n'y a pas d'irrégularité canonique ; 2° il suffit que le medius puisse remplir l'office de l'index empêché, de façon sûre et décente ; 3° le danger de scandale, ou même de simple *miratio populi* sera facilement écarté par une célébration discrète, en présence du seul servant.

A. B.

Q. — Est-il exact qu'une indulgence ait été concédée récemment *à n'importe quelle prière* pour la sanctification des prêtres, indulgence de 7 années *toties quoties*, avec indulgence plénière à la fin du mois pour qui aurait ainsi prié tous les jours ? — Y a-t-il du moins quelque prière indulgenciée ayant le même but ?

R. — Si une telle concession existe, elle ne peut être que particulière, c'est-à-dire concédée à une personne ou à un groupe déterminé. Elle ne se trouve pas, en effet, dans l'*Enchiridion Indulgentiarum* qui comprend *toutes* les indulgences concédées à tous les fidèles, jusqu'au 1er janvier 1950 (Cf. *Ami*, 1950, p. 526).

Mais le même recueil contient 5 prières pour les prêtres enrichies d'indulgences :

1° L'invocation : « *Jesu, Salvator mundi, sanctifica sacerdotes et levitas tuos* » (300 j. *toties quoties*).

2° Aux fidèles qui, le 1er jeudi ou le 1er samedi du mois, le Jeudi-Saint, le jour de la fête de Marie Reine des Apôtres et aux jours des fêtes commémorant la naissance au ciel des Apôtres ;

[4] Cet Ordinaire est l'Ordinaire *propre* (can. 94) du prêtre atteint ou soupçonné d'irrégularité. Cependant si ce prêtre *exerce* son ministère dans un *autre* diocèse, l'évêque n'est pas obligé de s'en tenir au jugement du premier Ordinaire. Lorsqu'il s'agit d'ordres *à recevoir*, c'est à l'évêque qui fait l'ordination ou donne les dimissoriales à porter ce jugement.

Pour les religieux c'est le supérieur majeur (général, provincial) qui juge de l'irrégularité d'un sujet quant à l'*exercice* des ordres. Il en est de même s'il s'agit d'ordres *à recevoir* ; mais en ce cas l'évêque qui fait l'ordination, aussi bien que l'Ordinaire du lieu où le religieux exercera publiquement son ministère, ne sont pas obligés d'accepter le jugement du supérieur.

[5] Le cas était ainsi présenté : *Utrum miles cui ablatus est index in bello, obtenta permissione celebrandi cum medio, indigeat unctione istius digiti medii, priusquam celebret ? Ratio dubitandi est quia quidam theologi dicunt unctionem non requiri, eo quod tota manus in ordinatione consecrata est, sed rubrica de unctione manuum in pontificali non loquitur de manu, sed de palma.* La réponse fut : *Negative et acquiescat.*

On notera que l'incise insérée dans la demande : *obtenta permissione celebrandi cum medio*, ne prouve pas nécessairement l'existence d'une irrégularité dont on a été *obligé* de demander « dispense ». La réponse du dicastère romain ne se réfère nullement à ce point. D'autre part, il peut s'agir d'une simple « autorisation » donnée par l'évêque, légitimement consulté sur ce cas douteux.

[1] Est-il besoin de rappeler que, selon l'actuelle discipline du Code, vingt-et-un « obstacles » s'opposent à la réception *licite* de l'ordination (aucun d'eux n'est « dirimant »), à savoir : 1° quatorze *irrégularités* (obstacles *perpétuels* de leur nature), soit sept *ex defectu*, et sept *ex delicto* (can. 983, 984, 985) ; 2° sept *empêchements* (de nature *temporaire*), can. 987.

si ces fidèles, dans une église, un oratoire public ou même (pour ceux qui le peuvent légitimement [Cf. canon 929]) semi-public, se sont livrés au pieux exercice d'offrir à Dieu [l'audition de] la Messe avec la Communion, ainsi que toutes leurs autres prières et bonnes œuvres du même jour, pour les prêtres et les lévites de l'Eglise, afin que N.-S. Jésus-Christ, prêtre souverain et éternel, les sanctifie et en fasse des prêtres selon son Cœur — [à ces fidèles] est concédée une indulgence plénière, à condition qu'ils aient obtenu le pardon de leurs fautes par le sacrement de Pénitence et qu'ils aient prié aux intentions du Souverain Pontife.

S'ils s'acquittent pieusement de la même pratique un autre jour de l'année, il leur est accordé une indulgence de sept ans. (C'est probablement cette concession mal interprétée qui a donné lieu à l'opinion erronée que mentionne notre lointain correspondant).

3° L'acte d'offrande : « O Jésus, anéanti dans l'Eucharistie pour être le foyer d'amour de l'Eglise catholique et la force des âmes, nous vous offrons nos prières, nos actions, nos souffrances, pour vos prêtres, et afin que chaque jour s'étende davantage le règne de votre Sacré Cœur. » (300 j., une fois par jour).

4° Prière : « O Jésus, Pontife éternel, divin Sacrificateur, Vous qui, dans un incomparable élan d'amour pour les hommes vos frères, avez laissé jaillir de votre Sacré Cœur le sacerdoce chrétien, daignez continuer à verser en vos prêtres les flots vivifiants de l'amour infini.

Vivez en eux, transformez-les en vous ; rendez-les par votre grâce les instruments de vos miséricordes ; agissez en eux et par eux et faites qu'après s'être tout revêtus de vous par la fidèle imitation de vos adorables vertus, ils opèrent, en votre nom et par la force de votre esprit, les œuvres que vous avez accomplies vous-même pour le salut du monde.

Divin Rédempteur des âmes, voyez combien grande est la multitude de ceux qui dorment encore dans les ténèbres de l'erreur ; comptez le nombre de ces brebis infidèles qui côtoient les précipices ; considérez la foule des pauvres, des affamés, des ignorants et des faibles qui gémissent dans l'abandon.

Revenez vers nous par vos prêtres : revivez véritablement en eux ; agissez par eux et passez de nouveau à travers le monde, enseignant, pardonnant, consolant, sacrifiant, renouant les liens sacrés de l'amour entre le Cœur de Dieu et le cœur de l'homme. Ainsi soit-il. » (300 j. une fois par jour ; indulgence plénière, aux conditions ordinaires, une fois par mois pour la récitation quotidienne pendant le mois entier).

5° Prière : « Deus qui ad majestatis tuæ gloriam et generis humani salutem, Unigenitum tuum summum atque æternum constituisti Sacerdotem ; præsta ut quos ministros et mysteriorum suorum dispensatores elegit, in accepto ministerio adimplendo fideles inveniantur. Per eumdem Christum D. n. Amen » (trois ans d'indulgence ; indulgence plénière une fois par mois, aux mêmes conditions que supra, n° 4).

Nous avons reproduit ces prières dans la langue même où elles sont publiées par l'*Enchiridion*. Mais on se rappellera que les indulgences qui y sont attachées peuvent être gagnées quelle que soit la langue dans laquelle elles seront récitées, *pourvu que* la fidélité de la traduction soit assurée par une déclaration de la S. Pénitencerie *ou* par celle d'un des Ordinaires du lieu où la langue de la traduction est le parler usuel (canon 934, § 2). Si l'on désire propager ces prières, comme il est hautement souhaitable, il faudra veiller à l'observation de cette condition, si facile à remplir.

On notera également que ces indulgences sont concédées aux personnes (prêtres ou laïcs) qui s'acquittent des prières ou pieux exercices que nous venons de reproduire ; elles ne sont pas applicables aux prêtres *vivants* pour lesquels on prie, mais elles le sont aux prêtres *décédés* (canon 930).

L'« AMI DU CLERGÉ » ET LES LIVRES

Comptes rendus Bibliographiques

1. L. LABAUCHE. — **Traité du Saint-Esprit.** — In-16 de 190 p., 225 fr. — Paris, Bloud et Gay, 1950.
2. R. P. LAVOCAT, O. P. — **L'Esprit d'Amour.** T. I, **L'activité du Saint-Esprit.** — In-8 de 358 p., 600 fr., franco, 650 fr. (clergé, 590 fr.). — Librairie Saint-Dominique, 222, rue du Faubourg St-Honoré, Paris-8e, 1950. — (Dépôts à Fribourg et à Montréal).

Ces deux ouvrages sur le Saint-Esprit ne font pas double emploi : ils diffèrent dans leur objet et leur méthode, et se complètent.

1. — L'auteur bien connu des *Leçons de théologie dogmatique* a pour but de nous donner un « traité » complet, quoique sommaire, du Saint-Esprit. On peut en diviser les onze chapitres en 3 parties principales : d'abord une description de l'activité du Saint-Esprit telle que nous la révèle la Bible, Ancien et Nouveau Testament. Puis les preuves scripturaires et patrologiques de sa divinité. Enfin l'approfondissement théologique de la doctrine du Saint-Esprit et surtout de son habitation dans les âmes.

Dans toute son étude, l'A. s'inspire de la méthode de S. Basile, remise en honneur par Petau. On sait que les Pères grecs mettent en relief la distinction des Personnes de la Ste Trinité, alors que les Pères latins, à la suite de S. Augustin, insistent sur l'unité de la nature divine. L'A. n'oublie pas de signaler cet aspect de la théologie occidentale et critique seulement la timidité des théologiens qui n'ont pas assez retenu les données scripturaires et patristiques, ni l'ensemble de la doctrine de S. Thomas sur la grâce. Mais il attribue résolument un rôle spécial au S. Esprit : « toutes les opérations *ad extra* de la Très Sainte Trinité... aussi bien dans l'ordre de la nature que dans l'ordre de la grâce, sont *plus particulièrement* les œuvres du Saint-Esprit » (p. 47). L'A. montre cette activité dans tout le cours de l'Ancien et du Nouveau Testament, et le lecteur est ainsi amené à ne plus considérer le « Divin méconnu » avec l'indifférence habituelle à tant de chrétiens.

Paru en partie dans le Bulletin des Etudiantes de l'Association Fénelon, ce traité mérite une audience très large. Il n'y a que peu d'imperfections à relever. Par ex., concernant le but final de l'Incarnation, l'A. ne propose que la thèse scotiste (p. 147). Ou encore, la mise au point de l'interprétation de Petau, faite p. 149 comme si c'était pour la première fois, rappelle un peu trop, même dans les termes, ce qui a été dit p. 45, sans compter que la référence, qui est la même, exigerait un léger ajustement.

2. — Alors que M. Labauche ne consacre qu'un chapitre, le dernier, aux dons du Saint-Esprit, le P. Lavocat fait de cette doctrine l'objet principal de son

gros ouvrage, de la p. 71 à la fin, (le début rappelant les généralités sur le rôle du Saint-Esprit). En 3 chapitres excellents, la nécessité et la nature des dons nous est expliquée, puis, selon la méthode de S. Thomas, chacun d'eux est étudié en détail, avec la béatitude qui lui correspond. Ils sont classés en ordre ascendant, et conduisent tout naturellement aux sommets de la vie mystique, qui fait l'objet d'un des chapitres terminaux (parmi lesquels il convient de signaler celui qui est relatif à la T. Ste Vierge).

L'existence et la nature des sept dons du Saint-Esprit n'a jamais fait l'objet d'une définition de foi. L'A. le sait, et il n'ignore pas ce qu'il peut y avoir d'imparfait dans l'agencement traditionnel : « N'imaginons pas, dit-il, que les sept dons épuisent toutes les possibilités d'action du Saint-Esprit. Saint Thomas lui-même n'est pas dupe de l'énumération systématique du septénaire, en dépit de toutes les raisons de convenance qu'il lui trouve C'est l'âme tout entière qui entre dans le mouvement du Saint-Esprit. Les sept dons indiquent plutôt les points essentiels de l'action divine, et si l'on peut dire, les « genres » principaux de l'activité de l'Esprit-Saint » (p. 75, n. 2). C'est cette activité qu'il est bienfaisant de connaître si l'on veut mieux apprécier la richesse de la grâce et donner un fondement théologique à la mystique. Le R. P. nous y aide à la suite de Jean de Saint-Thomas et du P. A. Gardeil, desquels il cite souvent de belles pages. Il le fait avec sûreté doctrinale et en un style clair et agréable. C'est à peine si on peut lui faire quelques reproches de détail, tenant plus à l'expression qu'aux idées. Ainsi p. 30, la différence entre la présence d'immensité et la présence de grâce ne semble pas assez accentuée : on penserait aussi bien à une différence de degrés qu'à une différence de nature, confusion que la suite immédiate, du reste, se charge de dissiper. De même nous n'aimons guère l'emploi du mot « risque » dans une phrase comme celle-ci : « Etre chrétien, c'est courir un risque total » (p. 30, cf. p. 188, n. 2). Enfin nous trouvons préférable d'enseigner nettement aux fidèles qu'ils peuvent — et à quelles conditions précises — recouvrer l'état de grâce même avant la confession (cf. p. 108).

Cet ouvrage fera du bien non seulement aux religieuses et aux laïcs, premiers destinataires de cet enseignement donné dans les retraites ou des conférences, mais aussi au clergé qui trouvera là une doctrine riche concernant à la fois l'activité du Saint-Esprit et les béatitudes du Sermon sur la Montagne. Souhaitons que l'A. ne tarde pas trop à nous donner le second tome sur « la Personne même du Saint-Esprit ».

Chanoine F. CUTTAZ. — **Remède divin pour les chrétiens malades.** — In-8 de X-128 p., 245 fr. — Desclée et Cie, Paris, 1950.

Il n'est pas douteux, comme le constate l'auteur dans sa Préface, que beaucoup de chrétiens ont contre l'Extrême-Onction de ridicules préjugés et qu'ils connaissent peu la vraie nature de ce sacrement, son but et ses effets. De là vient qu'ils ne le reçoivent souvent pas du tout et, s'ils le reçoivent, c'est généralement trop tard. Résultat : ce sacrement ne produit pas dans la chrétienté tous les fruits qu'avait en vue son divin Instituteur et qu'il en résulte un grave dommage pour les âmes.

C'est pour aider à dissiper cette ignorance et à réagir contre cette négligence que M. le Chanoine Cuttaz, déjà si avantageusement connu, par une série d'études sur les sacrements, a voulu composer ce nouvel ouvrage sur l'Extrême Onction et l'a intitulé : *Remède divin pour les chrétiens malades*. Il nous présente en ces pages une étude très complète, tant au point de vue dogmatique, qu'au point de vue mystique, liturgique et pratique sur la nature et les effets de ce sacrement. La solidité et la logique de la doctrine exposée ont de quoi satisfaire les théologiens, tandis que la limpidité de l'expression la rend accessible à tous.

On lira avec un particulier intérêt ce que dit l'auteur *de l'effet premier et principal de ce sacrement :* qui est le soulagement spirituel de l'âme (chap. I) ; de son efficacité pour le *soulagement et la guérison du corps* (chap. IV) sur *l'unité* du sacrement, malgré la multiplicité des onctions (chap. IX) ; et enfin sur les raisons de donner à ce sacrement le nom de *Remède divin* (pages 116 à 119).

La conclusion qui constitue en même temps un pressant appel à mieux connaître et, partant, à mieux utiliser le « Remède du Bon Dieu », rappelle une parole de Verlaine :

Puisse un prêtre être là, Jésus, quand je mourrai.

Une table analytique d'une heureuse présentation, précède la table des matières et rend plus facile l'utilisation de l'ouvrage.

J. SPICHT, C. SS. R. — **Ainsi vivait Marie.** — In-12 de 236 p., 300 fr. — Paris, Edit. Ouvrières, 1950.

L'ouvrage suit Marie depuis l'Annonciation jusqu'au retour d'Egypte, en commentant les passages de l'Evangile où Marie apparaît.

L'auteur a voulu mettre en relief le côté humain, quotidien, familier de la vie de Marie et en tirer des leçons. La reconstitution historique ne vise pas à la rigueur scientifique ; de fait plus d'un trait convient mieux aux jeunes mères du XXe siècle qu'à celles du Ier. Par son insistance sur les occupations féminines courantes et les préoccupations maternelles, le livre pourra beaucoup aider les jeunes mères à surnaturaliser leur vie : c'est à elles qu'on pourra le conseiller.

Le P. S. a écarté trop facilement une vue théologique qui mériterait plus d'attention (p. 17 et surtout p. 158). En revanche il affirme la sanctification « dans le sein de sa mère » de saint Joseph, ce qui, bien que présenté par quelques auteurs estimables, ne peut nullement se réclamer de « la tradition » (p. 81). Pourquoi aussi traiter de « littérature » ce que d'autres ont écrit auparavant sur Marie alors qu'on se livre soi-même à une vraie débauche d'imaginations, parfois discutables, et cela à longueur de livre (p. 69, 75, 87-91, 102, 114, 177-178, 219-221, etc.) ? On entend parler avec quelque hauteur des « vies de saints » ; mais n'est-ce pas une vie de Marie passablement romancée qui nous est offerte ici ?

Le point de vue choisi est très acceptable. Il a donné lieu à des pages neuves et utiles. Il suffirait d'émonder les défauts que nous signalons — et quelques autres — et il resterait un bon livre, dont l'exécution irait de pair avec la très louable intention.

E. de MOREAU, P. JOURDE et P. JANELLE. — **La Crise religieuse du XVIe siècle.** — Gr. in-8 de 460 p., 960 fr. — Bloud et Gay, Paris, 1950.

Le volume que nous présentons ici est le tome XVI de la grande *Histoire de l'Eglise* fondée par A. Fliche et V. Martin, et dirigée actuellement par A. Fliche et E. Jarry. Les trois auteurs dont on vient de lire les noms se sont partagé le travail. Le R. P. de Moreau, S. J., de l'Académie royale de Belgique, historien très estimé, dont les travaux font autorité, traite, dans les quatre chapitres du livre I, de Luther et du Luthéranisme. Après une Introduction où se trouve exposée brièvement la situation religieuse de l'Allemagne, avant Luther, et où sont indiquées sommairement les déficiences et les abus qui défiguraient l'Eglise dans ce pays, l'auteur aborde la vie de Luther. Il décrit son

enfance, ses études, son entrée au couvent, sa vie de moine, son évolution. Les années décisives, ici, sont celles de 1513 à 1517. C'est l'époque où Luther professe un cours sur le psautier d'abord, puis sur l'Epître aux Romains et qu'il commence à prêcher. Tout cet exposé est sobre, solide, objectif, bien documenté. Les travaux les plus récents, ceux de Grisar, de L. Cristiani, de Strohl, de Lortz, les articles parus dans l'*Ami du Clergé,* y sont cités et utilisés. Le R. P. place en 1514 ou 1515, au plus tard (p. 37), ce que Luther appelait « la découverte de l'Evangile », c'est-à-dire de la miséricorde inconditionnelle de Dieu. Nous ne serions pas de son avis sur ce point, car nous estimons que la justification par la foi seule a revêtu, chez Luther, des formes très différentes, entre 1515 et 1519.

Pour nous, l' « Expérience de la Tour » ne peut être datée que de 1518. Luther n'avait pas encore fait cette expérience au temps de ses Thèses de 1517, sur les Indulgences. La preuve, selon nous, est qu'il condamne les Indulences comme engendrant la « sécurité », en 1517, tandis qu'après l'expérience de la Tour, il fait de cette *sécurité*, le fruit même ou pour mieux dire l'essence de la foi justifiante: Et quand il discute avec Cajetan, à Augsbourg, il soutient que la foi engendre la sécurité. Mais c'est là un point à examiner de plus près.

Dans le récit de l'affichage des Indulgences, signalons une légère erreur de date : ce n'est pas le 1er novembre, comme le dit l'auteur, que Luther afficha ses thèses (p. 42), mais le 31 octobre, à midi.

Après l'affaire des Indulgences, le drame se déroule d'une façon inexorable. Luther est buté. Il ne cesse d'aggraver les dissentiments qui le séparent de la doctrine catholique. A Leipzig, puis à Worms, il défie l'autorité de l'Eglise, au nom, dit-il, de la Bible. Le voici à la Wartbourg, où la protection de son prince le soustrait aux conséquences de sa mise au ban de l'empire.

De nouveau, ici, à relever une petite distraction de l'auteur. Il cite correctement les dates d'arrivée et de départ de Luther à la Wartbourg, 4 mai 1521 au 6 mars 1522, ce qui fait dix mois et deux jours, et cependant, à deux reprises, le R. P. dit (p. 53), en toutes lettres, que le séjour de Luther fut de dix-huit mois.

Autre erreur de date, p. 93, ligne 3, où il faut lire 1524 au lieu de 1544. A la page 97, au bas, une citation de l'*Ami du Clergé,* est un peu tronquée. Il faut lire, à propos de Luther : « Curieux mélange du comique et du grave, du badin et du mystique, du risible et de l'austère ». (Voir *Ami du Clergé* du 22 juin 1939, p. 388).

Un chapitre particulièrement important est le troisième, qui traite des doctrines et controverses au sein du luthéranisme et de la défense des théologiens catholiques.

Le chapitre 4 est consacré à la diffusion du luthéranisme en Suède, en France, aux Pays-Bas, en Furope méridionale, dans les pays de l'Est.

Au livre II, M. Pierre Jourde, professeur à la Faculté des Lettres de Montpellier, traite en 5 chapitres du calvinisme, de l'Institution chrétienne, du gouvernement de Calvin, de sa personnalité, de la diffusion du calvinisme en France.. Un sixième chapitre, par le P de Moreau, expose l'histoire du calvinisme aux Pays-Bas, de 1540 à 1585. On peut regretter ici qu'il ne soit rien dit de la diffusion du calvinisme dans les autres pays, notamment en Pologne et Hongrie. Cette réserve mise à part, il faut louer le bel exposé de M. Jourde. Il est vivant, nuancé, impartial, substantiel.

Peut-être pourrait-on désirer que la doctrine de la prédestination calvinienne ait été mise en un relief plus accusé, encore que l'auteur dise nettement (p. 212) ce qu'il y a à dire sur ce point. Nous ne croyons pas cependant que Calvin ait admis le libre-arbitre même chez Adam. Nous approuvons entièrement l'auteur, quand il écrit : « Ce que fonde Calvin... c'est une Eglise séculière, terrestre, préoccupée d'exiger de ses fidèles une existence droite et tempérée, plus qu'une vie religieuse intense, un vie du cœur s'élançant vers Dieu. Une Eglise terrestre, dirait-on, et dont l'activité se concrétise dans le prêche, la surveillance des mœurs et l'administration des sacrements, symboles plus qu'occasion d'un affranchissement mystique. »

Le chapitre sur la personnalité de Calvin est spécialement fouillé et intéressant.

Le livre III dû à la plume de M. Pierre Janelle, professeur à la Faculté des Lettres de Clermont-Ferrand, est consacré à l'origine et à l'évolution de l'anglicanisme. Il ne le cède en rien aux livres précédents, pour la solidarité, la clarté et l'exactitude. Peut-être même pourrait-on dire que les chapitres concernant l'Angleterre, sont les meilleurs de tout le volume. Ce qui concerne l'Ecosse et l'Irlande est plus sommaire.

Une petite inexactitude à relever page 378, où Bernardino Ochino est appelé « ancien vicaire général des franciscains ». C'est « capucins », qu'il faut lire. Oserons-nous préférer l'expression « réforme tridentine » à celle de l'auteur, qui écrit : « réforme trentinienne » (p. 407), alors qu'à la page 414, il parle du « puritanisme trentin » de Pole ? Bien entendu, ce ne sont là que des vétilles. L'ensemble de l'ouvrage est fait pour inspirer toute confiance. Les choses y sont dites avec netteté, sans gauchissement, sans essai tendant à noircir, pas plus qu'à blanchir, le tableau de la « prétendue réforme », comme disaient nos pères.

Toutefois, en fermant le volume, et en s'interrogeant sur son contenu, il semble que l'on doive regretter deux choses : 1° qu'il n'y soit rien dit de Zwingli et de son Eglise, pas plus que de ses doctrines, lacune relativement grave, si l'on considère que tous les exposés du protestantisme, depuis les origines, ont comporté un chapitre spécial sur le « réformateur de Zurich » ; 2° qu'il n'y ait rien non plus, si ce n'est *per transennam,* sur les sectes dissidentes : celles de Karlstadt, Münzer, Schwenkenfeld, Œcolampade, etc., et que la crise de l'anabaptisme soit à peine signalée.

Dans un ouvrage qui avait pour but de présenter une vue complète du mouvement révolutionnaire protestant, au XVIe siècle, sous le titre choisi : *La Crise religieuse du* XVIe *siècle,* il ne fallait pas oublier ceux que nous appellerions aujourd'hui les « extrémistes », ou les « enfants terribles » du protestantisme. Les quarante ou cinquante pages que ce volume a de moins que les autres de la collection auraient pu y être consacrées.

L. C.

Paul SIWECK, S. J. — **Une stigmatisée de nos jours. Etude de psychologie religieuse.** — In-12 de 174 p., 250 fr. — Paris, Lethielleux, 1950.

Cette stigmatisée, c'est Thérèse Neumann. L'auteur, docteur en Philosophie, Théologie, Lettres, est actuellement professeur à l'Université Fordham à New-York. L'ouvrage qu'il publie, fixé dans ses lignes essentielles en 1929, fut alors approuvé par le P. de Guibert, S. J., professeur de théologie ascétique et mystique à la Grégorienne, à Rome ; l'auteur a continué, pendant 20 ans, à suivre attentivement les événements de Konnersreuth et à parfaire son travail.

Dans la 1re partie (p. 11-42), le P. S. donne un historique des faits : maladies, guérisons, phénomènes extraordinaires qui marquent la vie de Thérèse. Ce récit est précis, purement objectif. Dans la 2e Partie, (p. 43-171), après un aperçu des discussions soulevées autour de ces événements, il examine lui-même ce qu'il convient de penser au sujet des guérisons, stigmates, extases, visions et jeûnes de Thérèse. Le principe qui lui sert de critère est celui-ci : Il n'y a lieu d'affirmer une intervention surnaturelle de Dieu pour expliquer un fait apparemment étrange, que si aucune explica-